Theologische Quartalschrift

Digitized by Google

iod
1935

Ed. May, 1904.

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received Dec. 1902 – 2 Sept. 1903

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

8

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Belſer, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Fünfundachtzigſter Jahrgang.

Tübingen, 1903.
Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr.

Digitized by Google

1935

9 Dec. 1902 – 2 Sept. 1903

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

Seite

Ein überſehenes Orakel gegen Aſſur (Iſaias 13) Grimme . . 1
Die litterarkritiſche Bedeutung der altteſtamentlichen Gottesnamen. Vetter 12. 202. 520
Das wahrſcheinliche Zeitalter der hl. Cäcilia. Kirſch 47
Das Alter der Arkandisciplin. Funk 69
Die Ernennung des Nachfolgers durch die Päpſte Ende des fünften und Anfang des ſechsten Jahrhunderts. Sägmüller . 91. 235
Der Teich Bethesda und der Teich Siloe. van Bebber . 161. 369
Ein Fragment zu den apoſtoliſchen Konſtitutionen. Funk . . . 195
Der Büßerplatz im Abendland. H. Koch 254
Nochmals das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia. Kellner . . 321
Apologetiſche Zeitfragen. Schanz 333
Glaube und Werke bei Klemens Romanus. Schweitzer . 417. 547
Der Prolog des Johannesevangeliums. Belſer 483
Ein Brief des Biſchofs Cyprian von Toulon an den Biſchof Maximus von Genf. Wawra 576

II. Rezenſionen.

Adloff, Katholiſche Moral und Sittlichkeit. A. Koch . . . 136
Bardenhewer, Patrologie. Bihlmeyer 125
Barthier, De la perfection chrétienne. A. Koch 629
Battifol, Etudes d'histoire. Funk 611
Baumgarten, Die kathol. Kirche. Funk 285
Bering, Die Einſetzung der hl. Euchariſtie. Zorell 115
Bigelmair, Die Beteiligung d. Chriſten am öffentlichen Leben. Funk 289
Bludau, Die beiden erſten Erasmus-Ausgaben. Dentler . . 450
Boeckenhoff, De individuitate matrimonii. Sägmüller . 145
v. Bonin, Die praktiſche Bedeutung des ius reformandi. Sägmüller 634
Boyer d'Agen-Schneider, die Prälatur des Papſtes Leo XIII. Funk 456
Brück, Geſch. d. kathol. Kirche im 19. Jahrh. Bihlmeyer . . 461
Büchi, Die kathol. Kirche in der Schweiz. Funk 285
Cathrein, Philosophia moralis. A. Koch 472
Corpus scriptorum eccl. latinorum, vol. XXVI. XXXII. XL—XLII. Funk 605
Delitzſch, Babel und Bibel. Vetter 275
v. Dobſchütz, Die urchriſtlichen Gemeinden. Belſer 445
Dornſtetter, Abraham. Vetter 113
Driesmans, Raſſe und Milieu. Schanz 615
Esvenberger, Die Philoſophie des Petrus Lombardus. Schanz 129
Eubel, Hierarchia catholica. Funk 118
Feldmann, Textkritiſche Materialien z. Buche d. Weisheit. Vetter 598

Digitized by Google

Seite

Ferrais, Liturgia missae. A. Koch 469
Finck, Epiphanios von Cypern } Vetter 443
— —, Nilos Doxopatres . . }
Fonck, Die Parabeln des Herrn. Belser 149
Freund, Die Marienverehrung. A. Koch 305
Funk, Das Teſtament unſeres Herrn. Funk 286
Gaugusch, Das Ehehindernis der höheren Weihe. Sägmüller 631
v. Gebhardt, Ausgewählte Martyrerakten. Funk 292
Gennari, Consultazioni morali-canoniche-liturgiche. A. Koch 469
Girodon, Commentaire sur l'évangile selon s. Luc. Schanz 623
Gottlob, Die Servitientaxe im 13. Jahrh. Sägmüller . . 635
Grimme-Zahn, Geſchichte des Leidens Jeſu. Belser . . . 604
Grimme, Pſalmenprobleme. Vetter 272
Günter, Das Reſtitutionsedikt von 1629. Funk 123
Güttler, Gibt es eine „katholiſche" Wiſſenſchaft? Schanz . 298
Happel, Das Buch des Propheten Nahum. Vetter . . . 441
Hardy, König Aſoka. Funk 119
Harnack, Die Miſſion und Ausbreitung des Chriſtentums. Funk 608
Heiner, Katholiſches Kirchenrecht. Sägmüller 147
Heinrich-Gutberlet, Dogmatiſche Theologie. Schanz . . 126
Hergenröther-Kirſch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeſchichte. Funk 452
v. Hertling, Auguſtin. Funk 119
Herzog-Hauck, Realencyklopädie 10. u. 11. Bd. Schanz . 131
Hilgenfeld, Ignatii Antioch. et Polycarpi Smyrn. epistulae et martyria. Funk 458
Hoberg, Die Fortſchritte der bibliſchen Wiſſenſchaften. Vetter 442
— —, Die älteſte lateiniſche Überſetzung des Buches Baruch. Vetter 442
Hönnicke, Die Chronologie des Lebens des Apoſtels Paulus. Belser 283
Holder, Das kirchl. Vermögensrecht des Kantons Freiburg. Sägmüller 633
Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inſpiration. Vetter . . . 279
Jacquier, Histoire des livres du Nouveau Test. Belser . 282
Jaſtrow, Die Religion Babyloniens und Aſſyriens. Vetter . 597
Instructio Pastoralis Eystettensis. Ed. V. A. Koch . . 472
Kaulen, Der bibliſche Schöpfungsbericht. Vetter 108
Kempel, Die „chriſtliche" und die „neutrale" Gewerkvereinsbewegung. A. Koch 308
Kempel, Göttl. Sittengeſetz und neuzeitl. Erwerbsleben. A. Koch 308
Kittel, Die babyloniſchen Ausgrabungen. Vetter 275
— —, Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebr. Bibel. Vetter 442
Knabenbauer, Commentarius in Ecclesiasticum. Vetter 438
Kloſtermann, Ein diplomatiſcher Briefwechſel aus dem 2. Jahrtauſend v. Chr. Vetter 275
Kneib, Wiſſen und Glauben. Schanz 298
— —, Die Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele. Schanz . 622
König, Bibel und Babel. Vetter 275
Kraus, Cavour. Funk 120
Krug, De pulchritudine divina. Schanz 464
v. Kügelgen, Die Ethik Huldreich Zwinglis. A. Koch . . 628

Digitized by Google

Seite

Lauchert, Franz Anton Staudenmaier. Funk 119
Leinz, Die Simonie. Hirsch 316
Leitner, Lehrbuch des katholischen Eherechts. Sägmüller . 311
Mac Giffert, The Apostles' Creed. Funk 460
Mausbach, Die katholische Moral. A. Koch 135
Meffert, Arbeiterfrage und Sozialismus. A. Koch . . . 308
Meyenberg, Die katholische Moral als Angeklagte. A. Koch 135
Michel, Theologiae moralis principia. A. Koch 141
Minges, Compendium Theologiae dogmaticae. Schanz . 130
Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums. Funk . . . 122
Möller-v. Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 2. Aufl. Funk 287
Müller, Ist die kathol. Moraltheologie reformbedürftig? A. Koch 136
Müller, Kampf um die Palme der Keuschheit. A. Koch . . 305
Müller, Kirchengeschichte II, 1. Funk 609
Öttli, Der Kampf um Bibel und Babel. Vetter 275
Permanne, Trauer-Reden. A. Koch 305
Peters, Der hebr. Text des Buches Ekklesiastikus. Vetter . 438
Platzweg, Die christliche Familie. A. Koch 305
Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften. Vetter 599
— —, Eusebius' Kirchengesch. aus dem Armen. übers. Vetter . 599
Pruner, Katholische Moraltheologie. A. Koch 625
Rehrmann, Die Christologie des h. Cyrillus v. Alex. Schanz 297
Reinhold, Das Wesen des Christentums. Schweitzer . . 133
— —, Die Welt als Führerin zur Gottheit. Schanz 301
— —, Die Gottesbeweise und ihr neuester Gegner. Schanz . 301
Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffs. Schanz . . . 616
Rießler, Das Buch Daniel. Vetter 595
Rogazzi-Müllendorf, Von dem Einen Notwendigen. A. Koch 139
Rosenthal, Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrh. Funk . . 124
Royer, Die Eschatologie des Buches Job. Vetter 111
Rösch, Der Klerus und das Strafgesetzbuch. Sägmüller . . 314
Saudreau-Schwabe, Das geistliche Leben. A. Koch . . . 629
Sani, Teologia morale pastorale. A. Koch 469
Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes. Funk 613
Scaramelli-Winkler, Geistlicher Führer. A. Koch . . . 139
Scavini-Del Vecchio, Theologia moralis universa. A. Koch 469
Scheeben-Atzberger, Handbuch der kathol. Dogmatik. Schanz 127
Schell, Apologie des Christentums. Schanz 620
Scherer, Der erste Klemensbrief. Funk 291
Schermann, Die griech. Quellen des hl. Ambrosius. Funk . 289
Schill-Witz, Theologische Prinzipienlehre. Schanz 619
Schmitt, Confutatio Lutheraniomi Danici a. 1530 conscripta. Funk 614
Schnitzer, Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. Funk 289
Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes. Schanz . . . 463
Seidenberger, Grundlinien idealer Weltanschauung. Schanz 467
Seisenberger, Die Bücher Esdras, Nehemias u. Esther. Vetter 271
Sepp-Haneberg, Das Leben Jesu. Schanz 294

Digitized by Google

Seite

Singer, Die Summa decretorum des Magiſter Rufinus. Sägmüller 475
Spahn, Der große Kurfürſt. Funk 119
Specht, Geſchichte der ehemaligen Univerſität Dillingen. Funk 293
Thomas Villanova, Sankt Bonaventura und das Papſttum. Schanz 303
Traub, Materialien zum Verſtändnis und zur Kritik des katholiſchen Sozialismus. A. Koch 308
Urquhart-Spliedt, Die neueren Entdeckungen und die Bibel. Vetter 274
Weber, Die katholiſche Kirche in Armenien. Vetter 600
Weis, Die Choräle Julians von Speier. Steinhauſer . . 474
Weis-Liebersdorf, Chriſtus- und Apoſtelbilder. Funk . . 613
Wernz, Jus decretalium. Sägmüller 143
Wimmer, B. Alberti Magni tractatus de forma orandi. A. Koch 139
Wurm, Die Irrlehrer im erſten Johannesbrief. Belſer . . 602
Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Geneſis. Vetter . . . 279
Zöllig, Die Inſpirationslehre des Origenes. Schanz . . . 304

III. Analekten.

Köberle, Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im A. Teſt. (152). — Zapletal, hebräiſche Grammatik (153). — Zur Bedeutung von maschach Iſaias 21, 5. II. Kön. 1, 21 (154). — Zu Luk. 3, 27 (155). — Zu Matth. 8, 31 ff. (155). — Das heilige Haus zu Loreto (156). — Das Todesjahr Polykarps (158). — Das Colbertiniſche Ignatius-Martyrium (159). — König, Bibel u. Babel (159). — Zur Geſchichte des Kirchenſtaats im 10. Jahrh. (160). — Die deutſche Orientgeſellſchaft (318). — Origenes und die Pſeudoklementinen (319). — Die ſog. apoſtoliſche Kirchenordnung (319). — R. v. Kralik, Angelus Sileſius und die chriſtliche Myſtik (320). — Die Kanones Hippolyts (478). — F. Fleiner, über die Entwicklung des kathol. Kirchenrechts im 19. Jahrh. (480). — Die Kanonenſammlungen aus der Zeit Gregors VII (482). — Die Schlußkapitel des Diognetbriefes (638). — Zum Paſtor Hermä (639). — Die Ritſchl'ſche Schule (641). —

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

[illegible]

II. Rezensionen.

[illegible]

I.

Abhandlungen.

1.

Ein übersehenes Orakel gegen Assur (Isaias 13).

Von Hubert Grimme.

Kap. 13 des Isaias hat bislang unbestritten als ein gegen Babel gerichtetes Orakel gegolten; die Überschrift משא בבל sowie die Erwähnung von בבל und כשדים in V. 19 schienen volle Gewähr für diese Deutung zu bieten. Damit läßt sich aber isaianischer Ursprung schlecht vereinigen; denn die כשדים, d. h. die Neubabylonier, hätte ein Prophet der Zeit des Hiskias nicht erwähnen können [1]), und ebensowenig boten die Verhältnisse dieser Zeit Veranlassung zu Drohorakeln gegen eine Stadt, die mit Juda im Hasse gegen die assyrischen Bedrücker einig war und deshalb sogar ein Bündnis mit diesem Staate zum Zwecke einer Schilderhebung gegen Assur (Is. 39) anstrebte. Die meisten neueren Exegeten verlegen daher die Abfassung von Is. 13 in die Jahre, da Kyros seinen Angriff gegen Babel vorbereitete. Wenn das Orakel nun nicht die Perser, sondern die Meder als die Angreifer nennt, so wird das als Unge-

1) In כשדים Is. 23, 13 steckt anerkanntermaßen ein Textverderbnis.

nauigkeit des Autors hingestellt; auch daß die Unterwerfung Babels, wie sie die Geschichte schildert, keinen der gewaltsamen Züge der prophetischen Voraussage erfüllte, glaubt man nicht als wesentlichen Einwand gegen die genannte Deutung ansehen zu sollen.

Ich möchte aber den Zweifel anregen, ob das Orakel wirklich auf Babels Fall gemünzt sei. Meine Bedenken haben ihren Ausgang von einer metrischen Durchsicht des Kap. 13 genommen. Leicht ist — trotz seiner manigfachen Textschäden — zu erkennen, daß es in Fünfhebern abgefaßt ist, also in dem für alle älteren Propheten, Amos ausgenommen, charakteristischen Metrum; dabei zeigen sich je zwei Fünfheber zu einer Periode verbunden. Als gutes Beispiel dieser Versform kann V. 5. dienen:

בּאִים מֵאֶרֶץ מֶרְחָק מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם | יְהוָה וּכְלֵי זַעְמוֹ לַחֲבֵל כָּל־הָאָרֶץ׃

Gegen dieses Maß verstößt nun auffällig die erste Hälfte von V. 19, die für die Beziehung des Orakels auf Babylon bisher ausschlaggebend war; sie zeigt nämlich einen Überschuß von zwei Hebungen, was für gewöhnlich ein Plus von zwei Wörtern bedeutet. Vom Standpunkte meiner metrischen Auffassung, die innerhalb eines Gedichtes keine von seinem Grundmaße abweichende Versform duldet, muß zur Verkürzung des V. 19a geschritten werden. Da dem Stile des älteren Isaias die Ausdrücke צבי (vgl. 23, 9, 24, 16, 28, 1, 4, 5) sowie תּפארת (vgl. 28, 1, 4, 5) und גאון, zumal in enger Verbindung mit einem der ersteren Begriffe (vgl. 4, 2, 23, 9), wohl anstehen, so möchte ich keinen der drei Ausdrücke hier antasten; gegen ממלכות und die verbale Kopula ist ebenfalls nichts einzuwenden. Somit könnten nur בבל und כשׂדים als Einschiebsel in Frage kommen. Ich halte sie für entbehrlich, weil in prophetischen Stücken häufig genug ein gewisses Helldunkel der Ausdrucksweise beliebt ist, wobei die Zielpunkte der Rede entweder nur ange-

deutet oder umschrieben auftreten, wie wenn z. B. Is. 10, 28—34 und 18, 1 eine Beziehung auf Assyrien eben nur raten lassen oder in Is. 29 von Jerusalem unter dem Maskenworte אריאל geredet wird. Spätere Zeiten nahmen allerdings öfter Veranlassung, solche allgemein gehaltenen Andeutungen durch Einsetzung von bestimmten Namen deutlicher zu machen; so wurde das הגוי המר והנמהר des Habaqquq (1, 6) durch את־הכשדים, das ganz unmetrisch steht, erweitert, Is. 23, 1 ff. auf Tyrus statt auf Sidon gedeutet, was zu einer falschen Überschrift Veranlassung gab, aus Is. 21, 1 ein geographischer Name מדברים konstruiert und dem Orakel vorgesetzt. Ähnlich könnten die Worte בבל und כשדים in Is. 13, 19a von späterer Hand eingesetzt worden sein; streicht man sie und ändert man dann היתה wegen des nunmehrigen Subjekts צבי in היה, so läßt sich aus dem Verse wie dem ganzen Orakel unschwer herauslesen, daß der Prophet seinen Spruch keineswegs gegen Babel, sondern gegen die am meisten gefürchtete und gehaßte Macht der isaianischen Periode, gegen Assur richtet.

Dann erhebt sich die Frage: Welchen Zeitverhältnissen verdankt er seine Entstehung? Meine Antwort lautet: Den Tagen der auf Sargons Tod folgenden Erregung, die den Völkern Vorderasiens eine Aussicht auf baldige Befreiung vom assyrischen Joche eröffnete.

Die Umstände, unter denen Sargon aus dem Leben schied waren nicht normaler Natur; entgegen der früheren Vermutung, er sei durch Mörderhand gefallen, hat H. Winckler[1]) sehr wahrscheinlich gemacht, daß er ein gewaltsames Ende in Feindesland gefunden habe. Sein Sohn Senaherib fühlte die Pflicht, ein Vergehen Sargons, 'der in seinem Hause nicht begraben lag', zu sühnen, 'das Vergehen, das er gegen einen Gott begangen hat, von seinem Geiste zu' tilgen. Diese Ausdrucks-

1) Altorient. Forschungen, I. Reihe, S. 193 f., 411—15.

weise stellt den Sargon hin als einen, der nicht die Ruhe des Grabes gefunden hätte, was darauf schließen läßt, daß er im Kampfe mit einem auswärtigen Feinde geblieben sei. Winckler hat sodann diese Deutung in sehr glücklicher Weise durch den Hinweis auf Is. 14, 5 ff. gestützt; war schon früher von ihm die Überschrift על מלך בבל als irreführend bezeichnet und das Lied auf einen der älteren Assyrerkönige bezogen worden [1]), so entdeckte er jetzt in V. 19a: 'Du bist fern von deiner Grabstelle hingeworfen wie ein verachteter Zweig' die Übereinstimmung mit dem, was Senaherib von Sargon sagt; und die nachfolgenden Worte: 'eingehüllt in Tote, Schwertdurchbohrte ... wie ein zertretenes Aas' vervollständigten dann aufs beste die Vorstellung von einem ruhmlosen Untergange dieses Machthabers.

Aber wer waren die Besieger Sargons? Winckler ist geneigt, an ein Barbarenvolk, 'vielleicht Kimmerier' zu denken; ich glaube, Isaias selbst giebt einen deutlichen Fingerzeig, in welcher Richtung man nach ihnen zu forschen hat. In V. 13 redet er von mächtigen Plänen des Königs: 'Du dachtest in deinem Sinn, den Himmel will ich ersteigen, über die Gottessterne meinen Sitz erhoben; auf dem Olymp (הר מועד) in den nördlichen Regionen (ירכתי צפון) will ich thronen' — und weiter davon, daß ein furchtbarer Sturz folgte: 'Ja, zur Unterwelt wurdest du

1) Winckler's Vermutung ließe sich vielleicht noch durch Hinweis auf V. 17 stützen. Wenn es hier heißt:

עריו הרם אסיריו לא־פתח ביתה: כלי

so scheint mir damit auf den in das Ende von Sargons Regierung fallenden Bau der neuen Residenz Dur-Sargon (vgl. Cyl. Inschr. Z. 72 f.) angespielt zu sein. Nach Umänderung des in V. 18 unpassend stehenden כלי in כְּלָה übersetze ich den Passus: 'er riß seine eigenen Städte ein (um Baumaterial zu bekommen), entließ seine Gefangenen nicht' (vgl. Cyl. Inschr. 7, 72 'Leute der 4 Weltgegenden ... ließ ich dort sich ansiedeln) und vollendete so seine Wohnstätte'. So kommt man auch leicht über das angeblich fehlerhafte Suffix von ערי hinweg.

hinabgeworfen, zu den Grabesregionen'. Man pflegt diesen Versuch eines Aufstiegs zum Himmel, zum Götterberge des Nordens als eine poetische Hyperbel in der Schilderung der schrankenlosen Unternehmungslust des Königs zu deuten; aber warum die Ausdrücke nicht genauer nehmen? Dann kann — um nicht zu sagen, muß — man aus ihnen herauslesen, daß Sargon seinen Tod gefunden habe, als er einen Eroberungszug in das nördliche Gebirge, die Gegend nahe dem Götterberge unternahm. Genau wissen wir diesen, von Isaias wahrscheinlich der babylonischen, vielleicht aber auch der gemeinsemitischen Anschauung entlehnten Berg nicht zu lokalisieren: aber von den armenischen und medischen Gebirgen wird man — als den Assyrern zu bekannt und zu nahe liegend — absehen und eher auf den Kaukasus oder den südlich vom kaspischen Meere gelegenen Elburs raten. Für den Kaukasus könnte sprechen, daß Ezechiel die kaukasischen Gog mit den ירכתי צפון zusammenbringt; nichtsdestoweniger möchte ich eher den Elburs für den isaianischen הר מועד ansehen, und zwar abgesehen von der Heiligkeit dieses Gebirges in der persischen Mythologie aus folgendem Grunde.

Am Südrande des Biknigebirges, den E. Sachau [1]) wohl mit Recht den Pylae Caspiae gleichsetzt, waren die 'fernen Meder' (Madaja ruquti) ansäßig. Sargon, der wie schon sein Vorgänger Tiglatpilesar III viel mit den Medern im Kriege lag, will auch die 'fernen Meder' noch unterworfen haben [2]). Hingegen erzielte sein Sohn und Nachfolger Senaherib auf seinem Mederfeldzuge, der nach Niederwerfung der babylonischen Revolte die erste Expedition seiner Regierung bildete, von den 'fernen Medern' nur eine Tributzahlung [3]). Als Rebellen hätten sie

1) Glossen zu den hist. Inschriften assyr. Könige, ZA 1897, S. 54 ff.
2) Vgl. Cyl. Inschr. Z. 14, Prunkinschr. Z. 17 f.
3) Vgl. Prisma-Inschr. II, Z. 30 ff.

eine exemplarische Bestrafung verdient, wie sie die näher nach Assur zu wohnenden Ellipi erfuhren; da diese nicht eintrat, scheint Senaherib recht wenig gegen sie erreicht zu haben. Bedenkt man nun, daß das Letzte, was wir von Sargons politischem Wirken wissen, sein Eingreifen in die Thronfolgestreitigkeiten medischer Völker speziell der Ellipi war, und daß sein Nachfolger Senaherib seinen ersten auswärtigen Waffengang gegen dieselben Völkern unternahm, so stellt sich leicht der Gedanke ein, Sargon habe seine letzte Schlacht und dabei sein Leben im fernen Medien, also in der Nähe des Elburs verloren, den man deshalb mit dem isaianischen הר מועד wohl in Beziehung bringen darf.

In der freudigen Aufregung, die bei der Nachricht vom Ende Sargons die Völker Vorderasiens durchzuckte, die auch — wie man annehmen kann — den Abfall des Hiskias (II Kg. 18, 7) hervorrief, verfaßte Isaias den Triumphgesang auf den Höllensturz des Tyrannen. Er läßt ihn in die Aufforderung ausklingen, nun auch für seinen verruchten Samen die Schlachtbank herzurichten, 'damit sie nicht aufkommen, das Land in Besitz nehmen und die Welt mit Übelthaten [1]) anfüllen'.

Als eine Art Fortsetzung dieses Nachrufs über Sargon kann sodann Kap. 13 angesehen werden. Nun der Assyrerkönig gefallen und in seinen Fall auch sein Heer hineingezogen ist [2]), hört der Prophet die letzte Stunde für Assur und Ninive schlagen, und sieht damit zugleich den 'Tag Jahwes' über die Welt hereinbrechen. Er läßt Jahwe seine 'Geheiligten' und 'Helden' 'auf den Bergen' mustern, mit ihnen 'aus fernem Land', 'von der Grenze des Himmels' herankommen. Meder — מדי — sind es, die sodann gegen die Hauptstadt mit schonungsloser Hand vorgehen, an Kindern und Weibern heillose Greuelthaten verüben. Damit dürfte Isaias weniger

1) Lies רעים statt ערים.

2) Vgl. den Ausdruck in V. 20b: 'Du hast dein Volk getötet'.

an die zumeist in Städten ansäßigen medischen Grenznachbarn Assurs gedacht haben, als vielmehr an die eben erst durch Hörensagen bekannt gewordenen unzivilisierten 'fernen Meder'. Ihnen als Anwohnern des Gottesberges, als Volk von der Grenze des Himmels konnte er das Beiwort 'Geheiligte, Helden Jahwes' beilegen; von ihnen ließ sich wohl auch mit gewissem Rechte aussagen: 'Silber achten sie nicht, nach Gold haben sie kein Verlangen; ihr Schmuck[1]) sind ihre Bogen'. Mochte trotz Sargons Niederlage eine Medergefahr für Assur thatsächlich noch nicht bestehen, so nehme ich doch an, daß ein Isaias als Prophet wie als Politiker befähigt war, diese Gefahr, die zwei Menschenalter später allen ersichtlich wurde, in allgemeinen Umrissen vorherzuahnen und von dieser Vorstellung aus das erschütternde Bild des Unterganges Assurs oder Ninives zu entwerfen, wie es Kap. 13 bietet.

Mit Assur in Verbindung gebracht wahrt das Orakel historische und geographische Treue. Isaias läßt den Feind vordringen, ohne vom Könige des Landes und seinem Heere Widerstand zu erfahren; dieser scheinbar wenig glaubhafte Zug wird greifbar wahr, wenn man den ganzen Vorgang des Einfalles dem Untergange Sargons und seiner Leute in Medien folgen läßt. Beim Nahen des Feindes 'wendet sich jeglicher zu seinem Volke, flieht in sein Land'; man wird dieses ungezwungen auf die zahlreichen, von Sargon expatriierten Völker beziehen, die jetzt Gelegenheit zu Flucht und Rettung finden, während ihre Bedränger dem Schwerte der göttlichen Vergeltung verfallen. Der Prophet ruft den Zuschauern zu, ihren Standort auf kahlem Berge zu nehmen, von wo sie bis

1) Statt des schwerverständlichen נערים lese ich בְּעָדִים. dessen ב ich als präpositionale Satzkopula fasse (vgl. Ps. 68, 5 ביה שמו 'Jah ist sein Name'). Mit dieser Auffassung verbindet sich gut die Rückkehr zum Subjekt 'Meder' in V. 18b.

in die Thore der Tyrannen schauen könnten. Ein solcher Standort ist in der Umgebung von Babel nicht nachzuweisen; bei Ninive gesucht ergiebt er sich leicht auf einem der von Osten und Norden herüberschauenden Abhänge der medischen und armenischen Bergketten. Auch die Nennung der ערבי in Verbindung mit der Trümmerstätte, zu der Ninive werden solle, läßt sich mit unserer Deutung vereinigen, falls man diesem Worte den allgemeineren Begriff 'Nomade' unterlegt; läßt doch auch Zephanja (Kap. 2, 14) auf dem Trümmerhügel Ninives עדרים כל־חיתו־גוי lagern, was jedenfalls auf heerdenweidende Nomaden zu deuten ist, auch wenn man davon absieht, mit Wellhausen עדרים für Verschreibung aus ערבים zu nehmen.

Zunächst für den isaianischen Ursprung von Kap. 13, der aber weiter die Beziehung auf Assur statt Babels mit sich bringt, kann auch die weitgehende formale Verwandschaft zwischen Kap. 13 und dem sicher isaianischen Stücke 14, 5—21 ins Treffen geführt werden. Beide stimmen im Metrum überein: dem doppeltgesetzten Fünfheber. Ferner ist ihr Umfang fast der gleiche: Kap. 13 scheint auf 19 Disticha berechnet zu sein, nämlich 2^{ab}, 3^{a} (inkl. גבורי) + 3^{b} + קול המון בהרים von V. 4_{a}, 4^{ab}, 5^{ab}, 6 [1]) + 7 [2]), 8^{ab} [3]), 9^{ab}, 10^{ab} [4]), 11^{ab}, 12 [5]) + ? [6]), 13^{ab} [7]), 14^{ab} [8]), 15 [9]) + 16^{a} (bis בהיהם), Schluß von

1) יבוא wird, wie in Ps. 18, 4^{d} (verglichen mit II Sam. 22, 4^{d}) späterer Zusatz sein.

2) Wie על־כן in V. 13_{a} gemäß LXX als Zusatz zu nehmen ist, so mag es auch hier nicht original sein.

3) Auf ein Schwanken der Verslesart in alten Handschriften deutet das Legarmeh (vgl. meine Psalmenprobleme, S. 166—193); daraufhin beanstande ich נבהלו.

4) Die Echtheit von אורם neben folgendem אורו muß bedenklich scheinen.

5) Welches von den 6 Hebungswörtern zu beanstanden ist, wage ich nicht zu entscheiden.

6) Entweder ist ein Fünfheber ausgefallen oder V. 12 ist Einschub.

16 + 17^{ab}, 18^{a} (bis בטן [10]) + 18^{b}, 19^{ab}, 20^{ab}, 21^{ab}, 22^{ab}; Kap. 14, 5 ff. [11]) verläuft in 17 Distichen, nämlich 4 + 5, 6^{ab}, 7 + 8^{a}, 8^{b} + 9^{a}, 9^{bc}, 10^{ab}, 11^{ab}, 12^{ab}, 13^{ab}, 13^{c} + 14, 15 + ? [12]), 16^{ab}, 17^{ab} + קל [ה] von 18, 18 + אהה השלכת מקברך von 19, 20^{ab}, 21^{ab}. Die poetische Kraft und Farbe, die Maßhaltung bei aller Wortfülle ist hüben wie drüben gleich, der Stil ersichtlich verwandt. Zudem zeigen beide Stücke ein für Isaias bezeichnendes Wortspiel gleicher Art, nämlich Kap. 13, 13^{a} מִמְּקוֹמָהּ אֶרֶץ והרעש שָׁמַיִם יִרְגְּזוּ, was Kap. 14, 16 als זֶה הָאִישׁ מַרְגִּיז הָאָרֶץ מַרְעִישׁ מַמְלָכוֹת [13]) wiederkehrt.

Kap. 13, auf Assur bezogen, vervollständigt in bemerkenswerter Weise unsere Kenntnis von Isaias Haltung gegenüber den verschiedenen Phasen der assyrischen Beeinflussung des Vorderorients. Verhältnismäßig früh, jedenfalls noch zu den Zeiten Tiglatpilesars III, weist er Assur, 'dem Volke aus der Ferne, vom Ende der Erde' die Bestimmung zu in Jahwes Auftrage Juda für seine Vergehungen zu züchtigen (Kap. 5, 25^{b} ff.). Nachdem sodann Assur mit rauher Faust in die Geschicke der Kleinstaaten Syriens und Palästinas eingegriffen hatte, als von den Truppen Tiglatpilesars und Sargons schon Kalno, Karkemisch, Arpad, Damaskus, Hamat und Samaria genommen waren und selbst Jerusalem bedroht wurde, da — jedenfalls nach 720 — empört den Propheten die schranken-

---

7) על-כן ist Zusatz gemäß LXX; ebenfalls nach LXX lese ich ירגזו statt ארגין und streiche ו vor ביום.

8) Das zweite איש ist metrisch verdächtig.

9) Bei Streichung des zweimaligen -ה wird das Metrum rein.

10) ו vor פרו nehme ich als postpositiv (wie Ps. 18, 41^{b} u. ö.).

11) Da dieses Stück schon von Budde und anderen metrisch-kritisch behandelt worden ist, so verzichte ich auf seine Emendierung.

12) Wahrscheinlich ist ein Fünfheber ausgefallen.

13) Nach LXX streiche ich interrogatives ה.

loſe und rückſichtsloſe Eroberungsſucht der Aſſyrer; er ſieht voraus, es werde ſich an ihnen durch Mißerfolge rächen, daß ſie in ihrem eiteln Selbſtvertrauen die Beſtimmung, Werkzeug Jahwes zu ſein, vergeſſen (Kap. **10**, 5—19). Ein Kriegszug, der ſie wahrſcheinlich zu Sargons Zeit bis in die Nähe Jeruſalems führte, erweckt in Iſaias die Hoffnung auf ein perſönliches Eingreifen Jahwes zum Zwecke der Vernichtung des feindlichen Heeres (Kap. **10**, 28—34). Hatte der Prophet früher die Hand Jahwes gegen Juda ausgereckt geſehen, ſo läßt er ſie jetzt gegen Aſſur gerichtet ſein, was ſeine Vernichtung auf judäiſchem Boden bedeuten ſolle (Kap. **14**, 24—27).

Bis dahin war ſeine Hoffnung auf die Vertreibung Aſſur aus dem Vorderorient beſchränkt geblieben; ſie erhebt ſich zum Gedanken der Ausrottung Aſſurs in ſeinem Stammlande, und der Zerſtörung Ninives im Momente, da Sargon im Kampfe gegen mediſche Gebirgsvölker Schlacht und Leben verloren hatte. Er predigt jetzt den Untergang der Sargoniden (Kap. **14**, 21) und ſieht einem Einbruche der Meder in Aſſyrien, der Zerſtörung Ninives und damit dem Beginne des 'Tages Jahwes' entgegen (Kap. 13). Vielleicht läßt ſich auch Kap. **18**, 1—4 auf dieſe Vorausſicht beziehen: auch hier iſt die Rede vom Panniererheben der Feinde Aſſurs auf den Bergen, unter den Augen Jahwes, der ruhig von ſeinem Sitze — wahrſcheinlich dem הר מועד — zuſchaut. Die Erfolge Senaheribs machen Iſaias in ſeinen Hoffnungen nicht wankend; wie es ihm feſtſtand, daß Jeruſalem, da der Aſſyrer es eng belagert hielt, doch nicht fallen würde, Jahwe vielmehr den Feind 'mit einem Ringe in der Naſe und einem Zaume am Munde' heimſchicken werde (Kap. **37**, 22—35), ſo hält er auch noch an einem nahen Ende Aſſurs feſt. Aus der Ferne — wieder könnte der Götterberg gemeint ſein — läßt er Jahwe, jetzt wutſchäumend, in Erſcheinung treten und den Stab der Züchtigung wieder und wieder auf

Assur herabsenken unter dem Jubel der erlösten Völker und ihn sodann den schon lange für den König geschichteten Scheiterhaufen selbst in Brand setzen (Kap. 30, 27—33).

So erscheint Isaias als der erste Vertreter der Ansicht, daß auch über Assur das Geschick hereinbrechen werde, und er dürfte damit manche späteren Prophezeiungen befruchtet haben. So sicher Zephanja Kap. 2, 13—15: man kann in der Beschreibung der Verwüstung, die der Tag Jahwes über Assur und Ninive bringen werde, deutlich Züge von Is. 13, 20—22 wiedererkennen, wenngleich von der Rolle, welche Isaias die Meder dabei spielen läßt, nichts gesagt wird. Auch Nahum dürfte seine Gemälde vom Sturze Ninives unter dem Einflusse der isaianischen Idee, daß die Vergehungen dieser Stadt die Rache Jahwes zum Überfließen bringen werde, entworfen haben; die Beschreibung der Angreifer Assurs enthält allerdings nur Züge allgemeinerer Art, die nicht zwingen sie als Meder zu denken.

Zahlreiche Ausdrücke und Wendungen, nicht aber die Grundidee von einem Gericht über Assur hat aus Is. Kap. 13 das späte, dem Jeremiasbuche angehängte Orakel über Babel (Jer. Kap. 50—51) herübergenommen, das überhaupt in umfassender Weise frühere Prophezeiungen, soweit sie auf Assur oder Babel gemünzt waren, benutzt. Ich denke mir, daß erst diese späte Verwendung isaianischer auf Assur bezüglicher Bruchstücke die Anschauung aufkommen ließ, als ob Is. Kap. 13 sich auf Babel bezöge, und daß die Einschiebung von בבל und כשׂדים in diese späte Zeit fällt. Nach dem so erweiterten V. 19ᵃ dürfte sodann der Redaktor unseres Isaiasbuches, bezw. der Völkerorakel Kap. 13—21 die Überschrift משׂא בבל geformt haben.

2.

Die litterarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen.

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

Die Pentateuchkritik hat ihren geschichtlichen Ausgang, wie allbekannt, von der Beobachtung der Gottesnamen genommen. In den weiteren Stadien der kritischen Forschung trat allerdings die Bedeutung der Gottesnamen und ihres Gebrauches mehr in den Hintergrund, indem es stilistische, lexikalische und archäologische Gesichtspunkte waren, welche als Kriterien der Quellenscheidung dienten, aber unabhängig von ihrem geschichtlichen Ausgangspunkte ist die Pentateuchkritik damit keineswegs geworden: Die Scheidung zwischen P und J innerhalb der Genesis und bis Exod. 6, 3 hin ruht in der Hauptsache eben doch auf der Beobachtung der Gottesnamen und in noch höherem Grade gilt dies von der Annahme, daß vom 20. Kapitel der Genesis an eine dritte Quelle, E., einsetze. „Ein Hauptmittel der Quellenscheidung" nennt daher W. v. Baudissin (Einl. in die Büch. des A. T., 1901, S. 79) die Gottesnamen.

Um so auffallender ist es, daß die Frage nach der Ursprünglichkeit der Gottesnamen im massorethischen Texte — denn nur dieser gilt der kritischen Scheidung als Norm — von den Vertretern der kritischen Richtung kaum aufgeworfen, vielmehr die Ursprünglichkeit meist ohne Weiteres vorausgesetzt wird. Am signifikantesten tritt dieser methodische Mangel in der „Einleitung in das A. Test." von Bleek-Wellhausen zu Tage, wo bemerkt wird, daß „außerhalb des Pentateuchs auf treue Erhaltung des ursprünglichen Textes in den Gottesnamen nicht zu rechnen sei" (4. Aufl. 1878, S. 209). Daß im Pentateuch und bloß in diesem die Gottesnamen ge-

treu erhalten seien, dies zu beweisen wird aber gar nicht einmal versucht. Unter den neueren Einleitungswerken ist es m. W. nur das von E. König (1893), in dem diese Frage (S. 163. 164) kurz geprüft (und bejahend entschieden) wird.

Ein sicheres Urteil über die Verwendbarkeit der Gottesnamen als litterarisches Kriterium halten wir nur dann für möglich, wenn es sich gründen kann auf eine erschöpfende Statistik über den gesammten Bestand der alttestamentlichen Gottesnamen. Von diesem Standpunkte geht die folgende Studie aus und sucht daher als Grundlage der Untersuchung zunächst eine nach Vollständigkeit wenigstens strebende Statistik der Gottesnamen im massorethischen Texte herzustellen. Bei Anlegung dieser Statistik lasse ich mich von nachstehenden Grundsätzen leiten:

1. Als Gottesnamen gelten alle diejenigen Ausdrücke, welche im Sinne der einzelnen Schriftsteller den wahren Gott, sei es nach seinem Wesen, sei es nach seinem Wirken, bezeichnen sollen. Außer Betracht bleiben daher für unseren Zweck alle diejenigen Stellen, an welchen nicht vom wahren Gott, sondern von heidnischen Göttern die Rede ist, oder wo Elohim im weiteren Sinne von himmlischen Wesen steht.

2. Die Gottesnamen scheide ich nach ihrer sprachlichen Form in zwei Klassen: einfache und zusammengesetzte. Unter den ersteren verstehe ich die aus einem einzigen Wort bestehenden Namen; als zusammengesetzt fasse ich alle diejenigen Gottesnamen, die aus mindestens zwei Worten bestehen. Die Unterscheidung ist also eine rein äußerlich-grammatische, keineswegs auf logischen Gesichtspunkten ruhend.

3. Die einfachen Gottesnamen sind entweder Gattungsnamen oder Einzelnamen. Diese Unterscheidung ist notwendig; wenn nämlich aus dem Gebrauche verschiedener Gottesnamen auf verschiedene Schriftsteller geschlossen werden soll, so kann es

ſich nur um ſolche Namen handeln, in deren Gebrauch oder Nichtgebrauch ein Schriftſteller wirklich freie Wahl hatte. Dieſe freie Wahl hatte er aber nur, wenn er einen Einzelnamen ſetzen wollte. In dieſem Falle konnte er — falls nicht andere Umſtände die Wahl unmöglich machten — wählen zwiſchen Jahwe und Elohim. Wollte er aber den Gattungsbegriff ausdrücken, alſo den Gottesnamen appellativiſch gebrauchen, dann konnte er zwiſchen Jahwe und Elohim nicht wählen, denn der geltende Sprachgebrauch verbot ihm, Jahwe, das ausſchließlich Einzelname iſt, in appellativiſchem Sinne zu ſetzen, er mußte Elohim, etwa auch El und Eloah gebrauchen. Hieraus folgt, daß für unſeren Zweck alle diejenigen Stellen auszuſcheiden ſind, an welchen die appellativiſch verwendbaren Gottesnamen in der That appellativiſch und nicht als Einzelnamen verwendet ſind. Der appellativiſche Gebrauch ſolcher Gottesnamen iſt entweder aus dem logiſchen Zuſammenhange oder aus ſprachlichen Verhältniſſen erkennbar. Das Letztere trifft zu, wenn der Gottesname determinirt iſt durch ein Nomen, zu dem er im Verhältnis des status constructus ſteht, oder durch ein Suffix, oder durch ein Attribut, oder einen Nebenſatz. Im erſteren Falle, wenn der appellativiſche Gebrauch nur aus dem logiſchen Zuſammenhange erſchloſſen werden muß, läßt ſich allerdings die Grenze nicht immer ganz ſcharf ziehen, weil ſich nicht in allen Fällen ſicher beurteilen läßt, ob der Schriftſteller das Weſen der Gottheit oder den perſönlichen Gott meinte.

4. So oft ein Gottesname den Beſtandteil eines zuſammengeſetzten Namens bildet, zähle ich die betreffende Stelle bloß in der Liſte der zuſammengeſetzten Gottesnamen, nicht auch in der der einfachen Gottesnamen auf. So wird alſo z. B. Jahwe in der Formel Jahwe Zebaoth nur bei dieſer Rubrik gezählt, nicht auch bei der Rubrik Jahwe, ähnlich Elohim in dem zuſammengeſetzten Namen Jahwe Elohim.

5. Nicht aufgenommen habe ich in die Statistik der zusammengesetzten Gottesnamen die namentlich in der Chronik so häufig gebrauchte Formel: „Gott unserer, eurer, ihrer Väter“ oder „Gott Abrahams, Isaaks und Israels.“

6. Lediglich aus Rücksicht auf die Verhältnisse dieser Zeitschrift, um nicht deren Raum mehr als absolut geboten ist, durch trockene Ziffern in Anspruch zu nehmen, habe ich in derjenigen Rubrik, welche vom appellativischen Gebrauche handelt, die Angabe der einzelnen Stellen unterlassen und nur die jeweilige Gesammtziffer aufgeführt. Ich hoffe in einer für später in Aussicht genommenen Separatedition dieser Studie die für die Kontrole des Resultats allerdings notwendigen Einzelziffern nachtragen zu können.

Nach dem Gesagten ergiebt sich uns für die Statistik folgendes Schema:

A. Einfache Gottesnamen:

I. Als Einzelnamen gebraucht:

a. ohne Artikel,

b. mit Artikel.

II. Als Gattungsnamen (appellativisch) gebraucht:

a. undeterminiert oder lediglich grammatisch (durch den Artikel) determiniert,

b. determiniert:

α. durch ein folgendes Nomen (Verhältnis des status constructus),

β. durch ein Suffix,

γ. durch ein Attribut oder einen Nebensatz.

B. Zusammengesetzte Gottesnamen.

Genesis.

A. 1. Elohim.

I. a. 1, 1. 2. 3. 4 bis. 5. 6. 7. 8. 9. 10 bis. 11. 12. 14. 16. 17. 18. 20. 21 bis. 22. 24. 25 bis. 26. 27 bis. 28 bis.

29. 31. 2, 2. 3 bis. 3, 1. 3. 5 bis. 4, 25. 5, 1 bis. 24. 6, 12. 13. 22. 7, 9. 16. 8, 1 bis. 15. 9, 1. 6. 8. 12. 16. 17. 27. 17, 3. 9. 15. 19. 22. 23. 19, 29 bis. 20, 3. 11. 13. 17. 21, 2. 4. 6. 12. 17 ter. 19. 20. 22. 23. 22, 8. 12. 23, 6. 25, 11. 28, 4. 12. 17. 20. 22. 30, 2. 6. 8. 17. 18. 20. 22 bis. 23. 31, 7. 9. 16 bis. 24. 42. 50. 32, 2. 3. 29. 31. 33, 5. 10. 11. 35, 1. 5. 9. 10. 11. 13. 15. 39, 9. 40, 8. 41, 16. 38. 39. 51. 52. 42, 28. 43, 29. 45, 5. 7. 9. 46, 2. 48, 9. 11. 20. 21. 50, 19. 20. 24. 25. = 141.

b. 5, 22. 24. 6, 2. 4. 9. 11. 17, 18. 20, 6. 17. 22, 1. 3. 9. 27, 28. 31, 11. 35, 7. 41, 25. 28. 32 bis. 42, 18. 44, 16. 45, 8. 48, 15 bis. = 24.

II. a. = 3.

b. α. = 24.

β. = 2.

2. El.

I. b. 46, 3.

II. b. α. = 3.

γ. = 2.

3. Jahwe. 4, 1. 3. 4. 6. 9. 13. 15 bis. 16. 26. 5, 29. 6, 3. 5. 6. 7. 8. 7, 1. 5. 16. 8, 20. 21 bis. 9, 26. 10, 9 bis. 11, 5. 6. 8. 9 bis. 12, 1. 4. 7 bis. 8 bis. 17. 13, 4. 10 bis. 13. 14. 18. 14, 22. 15, 1. 4. 6. 7. 18. 16, 2. 5. 7. 9. 10. 11 bis. 13. 17, 1. 18, 1. 13. 14. 17. 19 bis. 20. 22. 26. 33. 19, 13 bis. 14. 16. 24 bis. 27. 20, 18. 21, 1 bis. 33. 22, 11. 14 bis. 15. 16. 24, 1. 3. 12. 21. 26. 27 bis. 31. 35. 40. 42. 44. 48 bis. 50. 51. 52. 56. 25, 21 bis. 22. 23. 26, 2. 12. 22. 24. 25. 28. 29. 27, 7. 20. 27. 28, 13 bis. 16. 21. 29, 31. 32. 33. 35. 30, 24. 27. 30. 31, 3. 49. 32, 10. 38, 7 bis. 10. 39, 2. 3 bis. 5 bis. 21. 23 bis. 49, 18 = 142.

4. Adonaj. 18, (3). 27. 30. 31. 32. 19, 18. 20, 4 = 6 (7).

5. Pachad. II. a. α. 31, 42. 53.

6. Roʿeh. I. a. 49, 24.

B. 1. Jahwe Elohim. 2, 4. 5. 7. 8. 9. 15. 16. 18. 19. 21. 22. 3, 1. 8 bis. 9. 13. 14. 21. 22. 23. = 20.

2. Adonaj Jahwe. 15, 2. 8.

3. El Schaddaj. 17, 1. 28, 3. 35, 11. 43, 14. 48, 3. 49, 25. (Mit Sam. LXX. Syr. Vulg. iſt für ואה herzuſtellen ואל) = 6.

4. El eʿljon. 14, 18. 19. 20. 22. = 4.

5. El oʿlam. 21, 33.

6. El rŏi. 16, 13.

7. Chaj rŏi. 16, 14. 24, 62. 25, 11 = 3.

8. El Elohe Israel. 33, 20.

9. Jahwe Elohe haschschamajim. 24, 7.

10. Elohe haschschamajim w Elohe haareṣ. 24, 3.

11. Abir Jaaʿqob. 49, 24.

12. Eben Israel. 49, 24.

Exodus.

A. 1. Elohim.

I. a. 2, 24 bis. 25 bis. 3, 4. 14. 15. 6, 2. 8, 15. 9, 28. 13, 17 bis. 18. 19. 18, 1. 12. 15. 19. 21. 23. 20, 1. 19. 22, 8. 31, 3. 18. 32, 16 bis. 35, 31 =28.

b. 1, 17. 21. 2, 23. 3, 1. 6. 11. 12. 13. 4, 20. 27. 14, 19. 17, 9. 18, 5. 12. 16. 19 bis. 19, 3. 17. 19. 20, 20. 21. 21, 6. 13. 22, 7. 8. 24, 11. 13. = 28.

II. a. = 4.

b. α. = 22.

β. = 29.

2. El.

II. a. = 3.

b. β. 15, 2.

3. Jahwe. 3, 2. 4. 7. 15. 16. 18 bis. 4, 1. 2. 4. 5. 6.

10. 11 bis. 14. 19. 21. 22. 24. 27. 28. 30. 31. 5, 2 bis. 3. 17. 21. 22. 6, 1. 2. 3. 6. 7. 8. 10. 12. 13. 26. 28. 29 bis. 30. 7, 1. 5. 6. 8. 10. 13. 14. 16. 17 bis. 19. 20. 22. 25. 26 bis. 8, 1. 4 bis. 6. 8. 9. 11. 12. 15. 16 bis. 18. 20. 22. 23. 24. 25 bis. 26. 27. 9, 1 bis. 3. 4. 5 bis. 6. 8. 12 bis. 13 bis. 20. 21. 22. 23 bis. 27. 28. 29 bis. 33. 35. 10, 1. 2. 3. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 24. 25. 26 bis. 27. 11, 1. 3. 4. 7. 9. 10. 12, 1. 11. 12. 14. 23 bis. 25. 27. 28. 29. 31. 36. 41. 42 bis. 43. 48. 50. 51. 13, 1. 3. 5. 6. 8. 9 bis. 11. 12 bis. 14. 15 bis. 16. 21. 14, 1. 4. 8. 10. 13. 14. 15. 18. 21. 24. 25. 26. 27. 30. 31 ter. 15, 1 bis. 2 (Jah). 3 bis. 6 bis. 11. 16. 17. 18. 19. 21. 25 bis. 26 bis. 16, 3. 4. 6. 7 bis. 8 ter. 9. 10. 11. 12. 15. 16. 23 bis. 25. 28. 29. 32. 33. 34. 17, 1. 2. 4. 5. 7 bis. 14. 15. 16 bis. [1]) 18, 1. 8 bis. 9. 10. 11. 19, 3. 7. 8 bis. 9 bis. 10. 11. 18. 20 bis. 21 bis. 22 bis. 23. 24 bis. 20, 2. 5. 7 bis. 10. 11 bis. 12. 22. 22, 10. 19. 23, 17. 19. 25. 24, 1. 2. 3 bis. 4. 5. 7. 8. 12. 16. 17. 25, 1. 27, 21. 28, 12. 29. 30 bis. 35. 36. 38. 29, 11. 18 bis. 23. 24. 25 bis. 26. 28. 41. 42. 46 bis. 30, 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 20. 22. 34. 37. 31, 1. 12. 13. 15. 17. 32, 7. 9. 11 bis. 14. 26. 29. 30. 31. 33. 35. 33, 1. 5. 7. 11. 12. 17. 19. 21. 34, 1. 4. 5 bis. 6 ter. 10. 14. 24. 26. 27. 28. 32. 34. 35, 1. 2. 4. 5 bis. 10. 21. 22. 24. 29 bis. 30. 36, 1 bis. 2. 5. 38, 22. 39, 1. 5. 7. 21. 26. 29. 30. 31. 32. 42. 43. 40, 1. 16. 19. 21. 23 bis. 25 bis. 27. 29. 32. 34. 35. 38. = 394.

4. Adonaj. 4, 10. 13. 5, 22. 15, 17. 34, 9 bis. = 6.

B. 1. Jahwe Elohim 9, 30.

2. El Schaddaj 6, 3.

3. Ha'adon Jahwe 23, 17.

---

1) Nach der MT Lesart כֵּן יִהְיֶה. Wahrscheinlich ist jedoch mit Sam. Syr. zu korrigieren כְּמוֹהוּ = כְּמוֹא.

4. Elohe Israel 24, 10.

5. Jahwe Elohe Israel 5, 1. 32, 27.

6. Ha'adon Jahwe Elohe Israel 34, 23.

Leviticus.

A. 1. Elohim.

II. a. = 5.

b. β. = 42.

2. Jahwe. 1, 1. 2. 3. 5. 9. 11. 13. 14. 17. 2, 1. 2. 3. 8. 9. 10. 11 bis. 12. 14. 16. 3, 1. 3. 5. 6. 7. 9. 11. 12. 14. 16. 4, 1. 2. 3. 4 bis. 6. 7. 13. 15 bis. 17. 18. 22. 24. 27. 31. 35. 5, 6. 7. 12. 14. 15 bis. 17. 19. 20. 21. 25. 26. 6, 1. 7. 8. 11. 12. 13. 14. 15. 17. 18. 7, 5. 11. 14. 20. 21. 22. 25. 28. 29 bis. 30 bis. 35 bis. 36. 38 bis. 8, 1. 4. 5. 13. 17. 21 bis. 26. 27. 28. 29 bis. 34. 35. 36. 9, 2. 4 bis. 5. 6 bis. 7. 10. 21. 23. 24. 10, 1. 2 bis. 3. 6. 7. 8. 11. 12. 13. 15 bis. 17. 19 bis. 11, 1. 44. 45. 12, 1. 7. 13, 1. 14, 1. 11. 12. 16. 18. 23. 24. 27. 29. 31. 33. 15, 1. 14. 15. 30. 16, 1 bis. 2. 7. 8. 9. 10. 12. 13. 18. 30. 34. 17, 1. 2. 4 bis. 5 bis. 6 bis. 9. 18, 1. 2. 4. 5. 6. 21. 30. 19, 1. 2. 3. 4. 5. 8. 10. 12. 14. 16. 18. 21. 22. 24. 25. 28. 30. 31. 32. 34. 36. 37. 20, 1. 7. 8. 24. 26. 21, 1. 6. 8. 12. 15. 16. 21. 23. 22, 1. 2. 3 bis. 8. 9. 15. 16. 17. 18. 21. 22 bis. 24. 26. 27. 29. 30. 31. 32. 33. 23, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. 9. 11. 12. 13. 16. 17. 18 bis. 20 bis. 22. 23. 25. 26. 27. 28. 33. 34. 36 bis. 37 bis. 38 bis. 39. 40. 41. 43. 44. 24, 1. 3. 4. 6. 7. 8. 9. 12. 13. 16. 22. 23. 25, 1. 2. 4. 17. 38. 55. 26, 1. 2. 13. 44. 45. 46. 27, 1. 2. 9 bis. 11. 14. 16. 21. 22. 23. 26 bis. 28 bis. 30 bis. 32. 34. = 310.

Numeri.

A. 1. Elohim.

I. a. 21, 5. 22, 9. 12. 20. 22. 38. 23, 4. 24, 2. = 8.

b. 22, 10. 23, 27. = 2.

II. a. = 1.

b. β. = 9.

2. El.

I. a. 23, 8. 19. 22. 23. 24, 4. 8. 16. 23 = 8. (12, 13 iſt zweifellos zu vokaliſiren אֵל für אֶל).

3. Jahwe. 1, 1. 19. 48. 54. 2, 1. 33. 34. 3, 1. 4 bis. 5. 11. 13. 14. 16. 39. 40. 41. 42. 44. 45. 51 bis. 4, 1. 17. 21. 37. 41. 45. 49 bis. 5, 1. 4. 5. 6. 8. 11. 16. 18. 21 bis. 25. 30. 6, 1. 2. 5. 6. 8. 12. 14. 16. 17. 20. 21. 22. 24. 25. 26. 7, 3. 4. 11. 8, 1. 3. 4. 5. 10. 11 bis. 12. 13. 20. 21. 22. 23. 9, 1. 5. 7. 8. 9. 10. 13. 14. 18 bis. 19. 20 bis. 23 quater. 10, 1. 9. 10. 13. 29 bis. 32. 33 bis. 34. 35. 36. 11, 1 ter. 2. 3. 10. 11. 16. 18 bis. 20. 23 bis. 24. 25. 29 bis. 31. 33 bis. 12, 2 bis. 4. 5. 6. 8. 9. 13. 14. 13, 1. 3. 14, 3. 8. 9 bis. 10. 11. 13. 14 bis. 16. 18. 20. 21. 26. 28. 35. 37. 40. 41. 42. 43 bis. 44. 15, 1. 3 bis. 4. 7. 8. 10. 13. 14. 15. 17. 19. 21. 22. 23 bis. 24. 25 bis. 28. 30. 31. 35. 36. 37. 39. 41 bis. 16, 3 bis. 5. 7 bis. 9. 11. 15. 16. 17. 19. 20. 23. 28. 29. 30 bis. 35. 17, 1. 3. 5 bis. 6. 7. 9. 11. 16. 22. 24. 25. 26. 28. 18, 1. 6. 8. 12. 13. 15. 17. 19 bis. 20. 24. 25. 26. 28 bis. 29. 19, 1. 2. 13. 20. 20, 3. 4. 6. 7. 9. 12. 13. 16. 23. 27. 21, 2. 3. 6. 7 bis. 8. 14. 16. 34. 22, 8. 13. 18. 19. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 31 bis. 32. 34. 35. 23, 3. 5. 8. 12. 16. 17. 21. 26. 24, 1. 6. 11. 13 bis. 25, 3. 4 ter. 10. 16. 26, 1. 4. 9. 52. 61. 65. 27, 3. 5. 6. 11. 12. 15. 16. 17. 18. 21. 22. 23. 28, 1. 3. 6. 7. 8. 11. 13. 15. 16. 19. 24. 26. 27. 29, 2. 6. 8. 12. 13. 36. 39. 30, 1. 2. 3. 4. 6. 9. 13. 17. 31, 1. 3. 7. 16 bis. 21. 25. 28. 29. 30. 31. 37. 38. 39. 40. 41 bis. 47 bis. 50 bis. 52. 54. 32, 7. 9. 10. 12. 13 bis. 14. 20. 21. 22 ter. 23. 27. 29. 31. 32. 33, 2. 4 bis. 38. 50. 34, 1. 13. 16. 29. 35, 1 9. 34. 36, 2 bis. 5. 6. 10. 13. = 395.

4. Adonaj. 14, 17.

5. Schaddaj. 24, 4. 16.
6. 'Eljon. 24, 16.

B. 1. Elohe Israel. 16, 9.
2. El Elohe haruchoth lekhol basar. 16, 22.
3. Jahwe Elohe haruchoth lekhol basar. 27, 16.

Deuteronomium.

A. 1. Elohim.
I. a. 1, 17. 4, 32. 33. 5, 21. 9, 10. 21, 23. 25, 18 = 7.
b. 33, 1.
II. a. = 7.
b. α. = 10.
β. = 306.
2. El.
II. b. α. = 2. γ. = 8.
3. Eloah. 32, 15. 17.
4. Jahwe. 1, 3. 6. 8. 10. 11. 19. 20. 21 bis. 25. 26. 27. 30. 31. 32. 34. 36. 37. 41 bis. 42. 43. 45 bis. 2, 1. 2. 7 bis. 9. 12. 14. 15. 17. 21. 29. 30. 31. 33. 36. 3, 2. 3. 18. 20 bis. 21 bis. 22. 23. 26 bis. 4, 1. 2. 3 bis. 4. 5. 7. 10 bis. 12. 14. 15. 19. 20. 21 bis. 23 bis. 24. 25. 27 bis. 29. 30. 31. 34. 35. 39. 40. 5, 2. 3. 4. 5 bis. 6. 9. 11 bis. 12. 14. 15 bis. 16 bis. 19. 21. 22. 24 bis. 25 bis. 29. 30. 6, 1. 2. 3. 4 bis. 5. 10. 12. 13. 15 bis. 16. 17. 18 bis. 19. 20. 21. 22. 24 bis. 25. 7, 1. 2. 4. 6 bis. 7. 8 bis. 9. 12. 15. 16. 18. 19 bis. 20. 21. 22. 23. 25. 8, 1. 2. 3. 5. 6. 7. 10. 11. 14. 18. 19. 20 bis. 9, 3 bis. 4 ter. 5 bis. 6. 7 bis. 8 bis. 9. 10 bis. 11. 12. 13. 16 bis. 18 bis. 19 bis. 20. 22. 23 bis. 24. 25 bis. 26. 28. 10, 1. 4 bis. 5. 8 ter. 9 bis. 10 bis. 11. 12 ter. 13. 14. 15. 17. 20. 22. 11, 1. 2. 4. 7. 9. 12 bis. 13. 17 bis. 21. 22. 23. 25. 27. 28. 29. 31. 12, 1. 4. 5. 7 bis. 9. 10. 11 bis. 12. 14. 15. 18 ter. 20. 21 bis. 25. 26. 27 bis. 28. 29. 31 bis. 13, 4 bis. 5. 6 bis. 11. 13. 17. 18. 19 bis. 14, 1. 2 bis. 21.

23 bis. 24 bis. 25. 26. 29. 15, 2. 4 bis. 5. 6. 7. 9. 10. 14. 15. 18. 19. 20 bis. 21. 16, 1 bis. 2 bis. 5. 6. 7. 8. 10 bis. 11 bis. 15 ter. 16 bis. 17. 18. 20. 21. 22. 17, 1 bis. 2 bis. 8. 10. 12. 14. 15. 16. 19. 18, 1. 2. 5 bis. 6. 7 bis. 9. 12 bis. 13. 14. 15. 16 bis. 17. 21. 22 bis. 19, 1 bis. 2. 3. 8. 9. 10. 14. 17. 20, 1. 4. 13. 14. 16. 17. 18. 21, 1. 5 bis. 8. 9. 10. 23. 22, 5. 23, 2. 3 bis. 4 bis. 6 ter. 9. 15. 19 bis. 21. 22 bis. 24. 24, 4 bis. 9. 13. 15. 18. 19. 25, 15. 16. 19 bis. 26, 1. 2 bis. 3 bis. 4. 5. 7 bis. 8. 10 ter. 11. 13. 14. 16. 17. 18. 19. 27, 2. 3 bis. 5. 6 bis. 7. 9. 10. 15. 28, 1 bis. 2. 7. 8 bis. 9 bis. 10. 11 bis. 12. 13 bis. 15. 20. 21. 22. 24. 25. 27. 28. 35. 36. 37. 45. 47. 48. 49. 52. 53. 58. 59. 61. 62. 63 bis. 64. 65. 68. 69. 29, 1. 3. 5. 9. 11 bis. 14. 17. 19 ter. 20. 21. 22. 23. 24. 26. 27. 28. 30, 1. 2. 3 bis. 4. 5. 6 bis. 7. 8. 9 bis. 10 bis. 16 bis. 20 bis. 31, 2. 3 bis. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 25. 26. 27. 29. 32, 3. 6. 9. 12. 19. 27. 30. 36. 48. 33, 2. 7. 11. 12. 13. 21. 23. 29. 34, 1. 4. 5 bis. 9. 10. 11 = 547.

5. Adonaj. 10, 17 (Adone ha'adonim).

6. Sur. I b. 32, 4. II b. $\beta.$ = 3 (32, 30. 31 bis.). $\gamma.$ = 3 (32, 15. 18. 37).

B. 1. Elohim chajjim. 5, 23.

2. Adonaj Jahwe. 3, 24. 9, 26.

Joſua.

A. 1. Elohim.

I. a. 22, 33. 24, 26.

b. 14, 6. 24, 1.

II. a. = 2. b. $\alpha.$ = 1. $\beta.$ = 41. $\gamma.$ = 1.

2. El.

II. b. $\gamma.$ = 1.

3. Jahwe. 1, 1 bis. 9. 11. 13 bis. 15 ter. 17. 2, 9. 10. 11. 12. 14. 24. 3, 3. 5. 7. 9. 17. 4, 1. 5. 7. 8. 10. 11.

13. 14. 15. 18. 23 bis. 24 bis. 5, 1. 2. 6 ter. 9. 14. 15. 6, 2. 6. 7. 8 bis. 11. 12. 13 bis. 16. 17. 19 bis. 26. 27. 7, 1. 6. 10. 14 ter. 15. 23. 25. 26. 8, 1. 7. 8. 18. 27. 31 bis. 33 bis. 9, 9. 14. 24. 27. 10, 8. 10. 11. 12 bis. 14 bis. 19. 25. 30. 32. 11, 6. 8. 9. 12. 15 bis. 20 bis. 23. 12, 6 bis. 13, 1. 14, 2. 5. 6. 7. 8. 9. 10 bis. 12 ter. 15, 13. 17, 4 bis. 14. 18, 3. 6. 7 bis. 8. 10. 19, 50. 51. 20, 1. 21, 2. 3. 8. 43. 44 bis. 45. 22, 2. 3. 4 bis. 5 bis. 9. 16 ter. 17. 18 bis. 19 quater. 22. 23 bis. 25 ter. 27 bis. 28. 29 ter. 31 ter. 34. 23, 1. 3 bis. 5 bis. 8. 9. 10. 11. 13 bis. 14. 15 ter. 16 bis. 24, 7. 14 bis. 15 bis. 16. 17. 18 bis. 19. 20. 21. 22. 24. 26. 27. 29. 31 bis. = 204.

B. 1. El chaj. 3, 10.

2. El Elohim Jahwe 22, 22 bis.

3. Elohe Israel. 22, 16.

4. Jahwe Elohe Israel. 7, 13. 19. 20. 8, 30. 9, 18. 19. 10, 40. 42. 13, 14. 33. 14, 14. 22, 24. 24, 2. 23. = 14.

5. Adonaj Jahwe. 7, 7.

6. Adon kol ha'aręs 3, 11.

7. Jahwe adon kol haa'reș. 3, 13.

Richter.

A. 1. Elohim.

I. a. 1, 7. 3, 20. 4, 23. 6, 40. 8, 3. 9, 7. 23. 56. 57. 13, 5. 7. 22. 15, 19. 16, 17. (17, 5. An dieſer Stelle bleibt es zweifelhaft, ob der Erzähler mit Elohim den wahren Gott oder einen Götzen meint) 18, 5. 10. 20, 18 = 17 (18).

b. 6, 20. 36. 39. 7, 14. 13, 6 bis. 8. 9 bis. 16, 28. 18, 31. 20, 27. 21, 2. = 13.

II. b. α. = 1. β. = 5.

2. Jahwe. 1, 1. 2. 4. 19. 22. 2, 1. 4. 5. 7 bis. 8. 10. 11. 12 bis. 13. 14. 15 ter. 16. 17. 18 ter. 20. 22. 23. 3, 1. 4. 7 bis. 8. 9 bis. 10 bis. 12 ter. 15 bis. 28. 4, 1. 2. 3. 9. 14 bis. 15. 5, 2. 3. 4. 5. 9. 11 bis. 13. 23 ter. 31.

6. 1 bis. 6. 7. 8. 10. 11. 12 bis. 13 ter. 14. 16. 21 bis. 22 bis. 23. 24 bis. 25. 26. 27. 34. 7, 2. 4. 5. 7. 9. 15. 18. 20. 22. 8, 7. 19. 23. 34. 10, 6 bis. 7. 10. 11. 15. 16. 11, 9. 10. 11. 24. 27. 29. 30. 31. 32. 35. 36 bis. 12, 3. 13, 1 bis. 3. 8. 13. 15. 16 ter. 17. 18. 19. 20. 21 bis. 23. 24. 25. 14, 4. 6. 19. 15, 14. 18. 16, 28. 17, 2. 3. 13. 18, 6. 19, 18. 20, 1. 18. 23 ter. 26 bis. 27. 28. 35. 21, 5 bis. 7. 8. 15. 19 = 165.

3. Adonaj. 13, 8.

B. 1. Adonaj Jahwe. 6, 22. 16, 28.

2. Jahwe haschschofeṭ. 11, 27.

3. Jahwe Elohe Israel. 4, 6. 5, 3. 5. 6, 8. 11, 21. 23. 21, 3 = 7.

Samuel: erſtes Buch Samuel.

A. 1. Elohim.

I. a. 2. 25. 27. 3, 3 bis. 17. 4, 7. 11. 9, 6. 9. 27. 10, 10. 26. 11, 6. 14, 15. 37. 44. 45. 16, 15. 16. 23. 18, 10. 19, 20. 23. 22, 3. 13. 15. 23, 7. 14. 16. 25, 22. 26, 8. 28, 15. 29, 9. 30, 15 = 34.

b. 4, 4. 13. 17. 18. 19. 21. 22. 5, 1. 2. 10 bis. 11. 9, 7. 8. 10. 10, 3. 7. 14, 36 = 18.

II. a. = 1. b. β. = 13. γ. = 1.

2. El. II. b. α. = 1. β. = 1.

3. Jahwe. 1, 5. 6. 7. 9. 10. 11. 12. 15. 19 bis. 20. 21. 22. 23. 24. 26. 27. 28 ter. 2, 1 bis. 2. 3. 6. 7. 8. 10 bis. 11. 12. 17 bis. 18. 20 bis. 21 bis. 24. 25 bis. 26. 27. 30. 3, 1 bis. 3. 4. 6. 7 bis. 8 bis. 9. 10. 11. 15. 18. 19. 20. 21 ter. 4, 3 bis. 5. 6. 5, 3. 4. 6. 9. 6, 1. 2. 8. 11. 14. 15 bis. 17. 18. 19 bis. 20. 21. 7, 1 bis. 2. 3 bis. 4. 5. 6. 8. 9 ter. 10. 12. 13. 17. 8, 6. 7. 10. 18. 21. 22. 9, 15. 17. 10, 1. 6. 17. 19. 22 bis. 24. 25. 11, 7. 13. 15 bis. 12, 3. 5. 6. 7 bis. 8 bis. 9. 10 bis. 11. 12. 13. 14 ter. 15 ter. 16. 17 bis. 18 ter. 19. 20 bis. 22 bis. 23. 24. 13, 12. 13 bis. 14

ter. 14, 3. 6 bis. 10. 12. 23. 33. 34. 35 bis. 39. 45. 15, 1 bis. 10. 11. 13 bis. 15. 16. 18. 19 bis. 20 bis. 21. 22 bis. 23. 24. 25. 26 bis. 28. 30. 31. 33. 35. 16, 1. 2 bis. 4. 5. 6. 7 bis. 8. 9. 10. 12. 13. 14 bis. 18. 17, 37 bis. 46. 47 bis. 18, 12. 14. 17. 28. 19, 5. 6. 9. 20, 3. 8. 13 bis. 14. 15. 16. 21. 22. 23. 42 bis. 21, 7. 22, 10. 17 bis. 21. 23, 2 bis. 4 bis. 11. 12. 18. 21. 24, 5. 7 ter. 11 bis. 13 bis. 16. 19. 20. 22. 25, 26 bis. 28 bis. 29. 30. 31. 38. 39 bis. 26, 9. 10 bis. 11 bis. 12. 16 bis. 19 ter. 20. 23 ter. 24. 28, 6 bis. 10 bis. 16. 17 bis. 18 bis. 19 bis. 29, 6. 30, 6. 8. 23. 26 = 302.

B. 1. Elohim chajjim. 17, 26. 36 = 2.

2. Elohe Israel. 1, 17. 5, 7. 8 ter. 10. 11. 6, 3. 5 = 10.

3. Jahwe Elohe Israel. 2, 30. 10, 18. 14, 41. 20, 12. 23, 10. 11. 25, 32. 34 = 8.

4. Jahwe Sebaoth. 1, 3. 11. 15, 2. = 3.

5. Jahwe Ṡebaoth joscheb hakkerubim. 4, 4.

6. Jahwe Ṡebaoth Elohe maa'rkhoth Israel. 17, 45.

Zweites Buch Samuel.

A. 1. Elohim.

I. a. 3, 9. 35. 7, 23. 9, 3. 14, 13. 16. 15, 32. 19, 14. 21, 14. 23, 3. = 10.

b. 2, 27. 6, 2. 3. 4. 6. 7 bis. 12 bis. 7, 2. 12, 16. 14, 17. 20. 15, 24 bis. 25. 29. 16, 23. 19, 28 = 19.

II. a. = 3. b. α. = 2. β. = 11.

2. El.

I. a. 23, 5. b. 22, 31. 33. 48. = 3.

II. a. = 1.

3. Jahwe. 1, 14. 16. 2, 1 bis. 5. 6. 3, 9. 18. 39. 4, 8. 9. 5, 2. 3. 12. 19 bis. 20. 23. 24. 25. 6, 5. 7. 8. 9 bis. 10. 11 bis. 12. 13. 14. 15. 16 bis. 17 bis. 21 ter. 7, 1. 3. 4. 5. 11 bis. 18. 24. 8, 6. 11. 14. 10, 12. 11, 27. 12, 1. 5.

9. 11. 13 bis. 14. 15. 20. 22. 24. 25. 14,11 bis. 17. 15, 7. 21. 25. 31. 16, 8 bis. 10. 11. 12 bis. 18. 17, 14 bis. 18, 19. 28. 31. 19, 8. 22. 20, 19. 21, 1 bis. 6 bis. 7. 9. 22, 1 bis. 2. 4. 7. 14. 16. 19. 21. 22. 25. 29 bis. 31. 32. 42. 47. 50. 23, 2. 12. 16. 17. 24, 1. 3. 10 bis. 11. 12. 14. 15. 16 bis. 17. 18. 19. 21. 23. 24. 25 bis. = 132.

4. Sur. 22, 32. (47 bis).

5. ʿEljon. 22, 14.

B. 1. Jahwe Elohim. 7, 22. 25.

2. Elohe Jaaʿqob. 23, 1.

3. Elohe Israel. 23, 3.

4. Sur Israel. 23, 3.

5. Ȧdonaj Jahwe. 7, 18. 19 bis. 20. 28. 29. = 6.

6. Jahwe Sebaoth. 6, 18. 7, 8. 26 = 3.

7. Jahwe Ėlohe Sebaoth. 5, 10.

8. Jahwe Sebaoth Elohe Israel. 7, 27.

9. Jahwe Ṡebaoth joscheb hakkerubim. 6, 2.

Könige, erſtes Buch der Könige.

A. 1. Elohim.

I. a. 1, 47 (Qeri). 2, 23. 3, 5. 11. 28. 5, 9. 8, 27. 10, 24. 11, 23. 13, 1. 17, 24. 21, 13. = 12.

b. 12, 22 bis. 13, 4. 5. 6 bis. 7. 8. 11. 12. 14 bis. 21. 26. 29. 31. 17, 18. 19, 8. 20, 28 = 19.

II. a. = 7. b. α. = 4. β. = 20.

2. Jahwe. 1, 17. 29. 36. 37. 2, 3. 4. 8. 15. 23. 24. 27 bis. 28. 29. 30. 32. 33. 42. 43. 44. 45. 3, 3. 5. 7. 15. 5, 17 bis. 18. 19 bis. 21. 26. 6, 1. 2. 11. 37. 7, 12. 40. 45. 48. 51 bis. 8, 1. 4. 6. 9. 10. 11 bis. 12. 18. 20 bis. 21. 22. 28. 44. 54 bis. 56. 57. 59 bis. 60. 61. 62. 63 bis. 64 bis. 65. 66. 9, 1. 2. 3. 8. 9 bis. 10. 25 bis. 10, 1. 5. 9 bis. 12. 11, 2. 4. 6 bis. 9. 10. 11. 14. 12, 15 bis. 24 ter. 27. 13, 2 bis. 3. 5. 6 bis. 9. 17. 18. 20. 21 ter. 26 ter. 32. 14, 5. 11. 14. 15 bis. 18. 21. 22. 24. 26.

28. 15, 3. 4. 5. 11. 14. 15. 18. 26. 29. 34. 16, 1. 7 bis. 12. 19. 25. 30. 34. 17, 2. 5. 8. 12. 14. 16. 20 bis. 21 bis. 22. 24. 18, 1. 3. 4. 10. 12 bis. 13 bis. 18. 21. 24. 30. 31. 32. 36. 37 bis. 38. 39 bis. 46. 19, 4. 7. 9. 11 quinquies. 12. 15. 20, 13 bis. 14. 28 ter. 35. 36. 42. 21, 3. 17. 19 bis. 20. 23. 25. 26. 28. 22, 5. 7. 8. 11. 12. 14 bis. 16. 17. 19 bis. 20. 21 bis. 23 bis. 24. 28. 38. 43. 53 = 230.

B. 1. Elohe Israel. 8, 26.

2. Jahwe Elohe Israel. 1, 30. 48. 8, 15. 17. 20. 23. 25. 11, 9. 31. 14, 7. 13. 15, 30. 16, 13. 26. 33. 17, 14. 22, 54 = 17.

3. Jahwe Elohe Sebaoth. 19, 10. 14.

4. Jahwe Sebaoth. 17, 1. 18, 15.

5. Adonaj Jahwe. 2, 26. 8, 53.

Zweites Buch der Könige.

A. 1. Elohim.

I. a. 1, 10. 12. 4, 9. 5, 7. 6, 31 = 5.

b. 1, 9. 11. 12. 13. 4, 7. 16. 21. 22. 25 bis. 27 bis. 40. 42. 5, 8. 14. 15. 20. 6, 6. 9. 10. 15. 7, 2. 17. 18. 19. 8, 2. 4. 7. 8. 11. 13, 19. 23, 16. 17 = 34.

II. a. = 4. b. α. = 3. β. = 15.

2. Jahwe. 1, 3. 4. 6. 15. 16. 17. 2, 1. 2 bis. 3. 4 bis. 5. 6 bis. 14. 16. 21. 24. 3, 2. 10. 11 bis. 12. 13. 15. 16. 17. 18. 4, 1. 27. 30. 33. 43. 44. 5, 1. 11. 16. 17. 18 bis. 20. 6, 17 bis. 18. 20. 27. 33 bis. 7, 1 bis. 2. 19. 8, 1. 8. 10. 13. 18. 19. 27. 9, 3. 6. 12. 25. 26 ter. 36. 10, 10 bis. 16. 17. 23. 30. 32. 11, 3. 4 bis. 7. 10. 13. 15. 17 bis. 18. 19. 12, 3. 5 bis. 10 bis. 11. 12 bis. 13. 14 bis. 15. 17. 19. 13, 2. 3. 4 bis. 5. 11. 17. 23. 14, 3. 6. 14. 24. 26. 27. 15, 3. 5. 9. 12. 18. 24. 28. 35. 37. 16, 2. 3. 8. 14 bis. 18. 17, 2. 7. 8. 9. 11 bis. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 23. 25. 28. 32. 33. 34. 35. 36. 39. 41. 18, 3. 6 bis. 7. 12 bis. 15. 16. 22. 25 bis. 30 bis. 32. 35. 19, 1. 4 bis.

6. 14 bis. 16 bis. 17. 19 bis. 32. 33. 35. 20, 1. 2. 3. 4. 5 bis. 8 bis. 9 bis. 11. 16. 17. 19. 21, 2 bis. 4 bis. 5. 7. 9. 10. 16. 20. 22 bis. 22, 2. 3. 4. 5 bis. 8. 9. 13 bis. 18. 19 bis. 23, 2 bis. 3 bis. 4. 6. 9. 11. 12. 16. 21. 24. 25. 26. 27. 32. 37. 24, 2 bis. 3. 4. 9. 13 bis. 19. 20. 25, 9. 13 bis. 16 = 254.

B. 1. Elohim chaj. 19, 4. 16.

2. Jahwe Elohe Israel. 9, 6. 10, 31. 18, 5. 19, 20. 21, 12. 22, 15. 18 = 7.

3. Jahwe Elohe Israel joscheb hakkerubim. 19, 15.

4. Jahwe Sebaoth. 3, 14. 19, 31 (Qeri).

Isaias.

I. Kap. 1—39.

A. 1. Elohim.

I. a. 13, 19. II. a. = 2. b. α. = 3. β. = 14 (16, falls 8, 19. 21, wo die Beziehung auf den wahren Gott zweifelhaft ist, zugezählt werden).

2. El.

I. a. 8, 10. 14, 13.

II. a. = 1. b. α. = 1. γ. = 2.

3. Jahwe. 1, 2. 4. 10. 11. 18. 20. 28. 2, 2. 3 bis. 5. 10. 11. 17. 19. 21. 3, 8. 13. 14. 17. 4, 2. 5. 5, 12. 25. 6, 12. 7, 3. 10. 11. 12. 17. 18. 8, 1. 3. 5. 11. 17. 18. 9, 10. 10, 20. 11, 2 bis. 3. 9. 15. 12, 1. 4. 5. 13, 5. 6. 9. 14, 1. 2. 3. 5. 22. 32. 16, 13. 14. 18, 4. 19, 1. 14. 19 bis. 20. 21 ter. 22 bis. 20, 2. 3. 22, 17. 25. 23, 11. 17. 18 bis. 24, 1. 3. 14. 15. 21. 25, 1, 9. 10. 26, 4. 8. 10. 11. 12. 13. 15. 16. 17. 21. 27, 1. 3. 12. 13. 28, 13. 14. 21. 29, 10. 15. 19. 22. 30, 1. 9. 18 bis. 26. 27. 29. 30. 31. 32. 33. 31, 1. 4. 9. 32, 6. 33, 2. 5. 6. 10. 21. 22 ter. 34, 2. 6 bis. 8. 16. 35, 2. 10. 36, 7. 10 bis. 15 bis. 18. 20. 37, 1. 4 bis. 6. 14 bis. 15. 17 bis. 18. 20 bis. 21. 22. 33. 34. 36. 38, 1. 2. 3. 4. 5. 7 bis. 14. 20 bis. 22. 39, 6. 8 = 173.

4. Adonaj. 3, 17, 18. 4, 4. 6, 1. 8. 11. 7, 14. 20. 8, 7. 9, 7. 16. 10, 12. 11, 11. 21, 6. 8. 16. 28, 2. 29, 13. 30, 20. 37, 24. 38, 16 = 21.

5. Schaddaj. 13, 6.

6. 'Eljon. 14, 14. 7. Melekh II b. β. 33, 22.

7. Sur. 17, 10 (status constr. vgl. auch 26, 4).

B. 1. Elohim chaj. 37, 4. 17.

2. Elohe Jaa'qob. 2, 3.

3. Elohe Israel. 21, 10. 29, 23. 37, 21 = 3.

4. Jah Jahwe 12, 2. 26, 4.

5. Jah — Jah 38, 11.

6. Jahwe Elohe Israel. 17, 6. 21, 17. 24, 15 = 3.

7. Adonaj Jahwe Elohe Israel. 30, 15.

8. Jahwe Sebaoth. 1, 9. 2, 12. 5, 7. 9. 16. 24. 6, 3. 8, 13. 18. 9, 6. 12. 18. 10, 26. 13, 4. 13. 14, 22. 23. 24. 27. 17, 3. 18, 7 bis. 19, 12. 16. 18. 20. 25. 22, 14. 25. 23, 9. 24, 23. 25, 6. 28, 5. 29. 29, 6. 31, 4. 5. 37, 32. 39, 5 = 39.

9. Ha'adon Jahwe Sebaoth. 1, 24. 3, 1. 19, 4 = 3.

10. Adonaj Jahwe Sebaoth. 3, 15. 10, 16. 23. 24. 33. 22, 5. 12. 14. 15. 28, 22 = 10.

11. Hammelekh Jahwe Sebaoth. 6, 5.

12. Jahwe Sebaoth Elohe Israel 21, 10.

13. Jahwe Sebaoth Elohe Israel joscheb hakkerubim. 37, 16.

14. Ha El haqqadosch 5, 16.

15. Qedosch Israel. 31, 1. 37, 23.

16. Qedosch Jaa'qob. 29, 23.

17. Abir Israel. 1, 24.

18. Sur Israel 30, 29.

II. Kap. 40—66.

A. 1. Elohim.

I. a. 53, 4. 58, 2.

II. a. = 5. b. α. = 3. β. = 32.

2. El.

I. a. 40, 18. 45, 14.

b. 43, 10. 12. 45, 22. 46, 9 = 4.

II. b. γ. = 1.

3. Eloah. 44, 8.

4. Jahwe 40, 2. 3. 5 bis. 7. 13. 27. 28. 31. 41, 4. 13. 14. 17. 20. 21. 42, 6. 8. 10. 12. 13. 19. 21. 24. 43, 1. 3. 10. 11. 12. 14. 15. 16. 44, 2. 5 bis. 23 bis. 24 bis. 45, 1. 3. 5. 6. 7. 8. 11. 14. 17. 18 bis. 19. 21. 24. 25. 48, 1. 14. 17 bis. 20. 22. 49, 1. 4. 5 bis. 7 bis. 8. 13. 14. 18. 23. 25. 26. 50, 1. 10 bis. 51, 1. 3 bis 9. 11. 13. 15. 17. 20. 52, 3. 5 bis. 8. 9. 10. 11. 12. 53, 1. 6. 10 bis. 54, 1. 6. 8. 10. 13. 17 bis. 55, 5. 6. 7. 8. 13. 56, 1. 3 bis. 4. 6 bis. 57, 19. 58, 5. 8. 9. 11. 13. 14 bis. 59, 1. 13. 15. 19 bis. 20. 21 bis. 60, 1. 2. 9. 14. 16. 19. 20. 22. 61, 1. 2. 3. 6. 8. 9. 10. 62, 2. 3. 4. 6. 8. 9. 11. 12. 63, 7 ter. 14. 16. 17. 64, 8. 11. 65, 7. 8. 11. 23. 25. 66, 1. 2. 5 bis. 6. 9. 12. 14. 15. 16 bis. 17. 20 ter. 21. 22. 23 = 184.

5. Adonaj. 49, 14.

6. Melekh. II. b. β. 43, 15.

7. Sur. 44, 8.

8. Qadosch. 40, 25.

B. 1. Elohe Israel. 41, 17. 45, 3. 15. 48, 1. 2. 52, 12. 54, 5 = 7.

2. Elohe khol ha'ereṣ. 54, 5.

3. Ha El Jahwe. 42, 5.

4. Adonaj Jahwe. 40, 10. 48, 16. 49, 22. 50, 4. 5. 7. 9. 51, 22 (hier ſteht adonaj mit Suffix) 52, 4. 56, 8. 61, 1. 11. 65, 13. 15 = 14.

5. Ha El Jahwe. 42, 5.

6. Jahwe Sebaoth. 44, 6. 45, 13. 47, 4. 48, 2. 51, 15. 54, 5 = 6.

7. Qedosch Israel. 41, 14. 20. 43, 3. 14. 45, 11. 47, 4. 48, 17. 49, 7 bis. 55, 5. 60, 9. 14 = 12.

8. Jahwe Qedosch Israel. 41, 16.

9. Abir Jaa'qob. 49, 26. 60, 16.

10. Melekh Jaa'qob. 41, 21.

11. Jahwe melekh Israel. 44, 6.

Jeremias.

A. 1. Elohim.

I. a. 50, 40. b. 35, 4.

II. a. = 8. b. α. = 3. β. = 43.

2. El. II. a. = 1. b. α. = 1.

3. Jahwe. 1, 2. 4. 7. 8. 9 bis. 11. 12. 13. 14. 15. 19. 2, 1. 2. 3 bis. 4. 5. 6. 8. 9. 12. 17. 19. 29. 31. 37. 3, 1. 6. 10. 11. 12 bis. 13 bis. 16 bis. 17 bis. 20. 21. 22. 23. 25 bis. 4, 1. 2. 3. 4. 8. 9. 17. 26. 27. 5, 2. 3. 4. 5. 9. 10. 11. 12. 15. 18. 19. 22. 24. 29. 6, 10. 11. 12. 15. 16. 21. 22. 30. 7, 1. 2 ter. 4 ter. 11. 13. 19. 28. 29. 30. 32. 8, 1. 4. 7. 8. 9. 12. 13. 14 bis. 17. 19. 9, 2. 5. 8. 11. 12. 19. 21. 22. 23 bis. 24. 10, 1. 2. 6. 10. 18. 21. 23. 24. 11, 1. 5. 6. 9. 11. 16. 18. 21 bis. 12, 1. 12. 13. 14. 16. 17. 13, 1. 2. 3. 5. 6. 8. 9. 11. 13. 14. 15. 16. 17. 25. 14, 1. 7. 9. 10 bis. 11. 14. 15. 20. 22. 15, 1. 2. 3. 6. 9. 11. 15. 19. 20. 16, 1. 3. 5 bis. 10 bis. 11. 14 bis. 15. 16. 19. 21. 17, 5 bis. 7 bis. 10. 13 bis. 14. 15. 19. 20. 21. 24. 26. 18, 1. 5. 6. 11. 13. 19. 23. 19, 1. 3. 6. 12. 14 bis. 20, 1. 2. 3. 4. 7. 8. 11. 13 bis. 16. 21, 1. 2 bis. 7. 8. 10. 11. 12. 13. 14. 22, 1. 2. 3. 5. 6. 8. 9. 11. 16. 18. 24. 29. 30. 23, 1. 2. 4. 5. 6. 7 bis. 8. 9. 11. 12. 16. 17. 18. 19. 20. 24 bis. 28. 29. 30. 31. 32 bis. 33 bis. 34. 35 bis. 36. 37 bis. 38 ter. 24, 1 bis. 3. 4. 7. 8. 25, 3. 4. 5. 7. 9. 12. 17 bis. 30. 31 bis. 33. 36. 37. 26, 1. 2 ter. 4. 7. 8. 9 bis. 10. 12. 13 bis. 15. 16.

19 bis. 20. 27, 1. 2. 8. 11. 13. 15. 16 bis. 18 bis. 21. 22. 28, 1. 3. 4. 5. 6 ter. 9. 11. 12. 13. 15. 16 bis. 29, 7. 9. 10. 11. 14 bis. 15. 16. 19 bis. 20. 22. 23. 26 bis. 30. 31. 32 ter. 30, 1. 3 bis. 4. 5. 9. 10. 11. 12. 17. 18. 21. 23. 24. 31, 1. 2. 3. 6. 7 bis. 10. 11. 12. 14. 15. 16 bis. 17. 18. 20. 22. 23. 27. 28. 31. 32. 33. 34 bis. 35. 36. 37 bis. 38. 40. 32, 1. 3. 5. 6. 8 bis. 16. 26. 27. 28. 30. 42. 44. 33, 1. 2 ter. 10. 11 ter. 13. 14. 16. 17. 19. 20. 23. 24. 25. 34, 1. 2. 4 bis. 5. 8. 12 bis. 17 bis. 22. 35, 1. 2. 4. 12. 13. 36, 1. 4. 5. 6 bis. 7 bis. 8 bis. 9. 10 bis. 26. 27. 29. 30. 37, 2. 3. 6. 9. 17. 38, 2. 3. 14. 16. 20. 21. 39, 15. 17. 18. 40, 1. 2. 3 bis. 41, 5. 42, 2. 3. 4 bis. 5 bis. 6 bis. 7. 11. 13. 15. 19. 20 ter. 21. 43, 1 bis. 2. 4. 7. 8. 44, 21. 22. 23 bis. 24. 26 bis 29. 30. 45, 3. 4. 5. 46, 1. 13. 15. 23. 26. 28. 47, 1. 2. 4. 6. 7. 48, 8. 10. 12. 25. 26. 30. 35. 38. 40. 42. 43. 44. 47. 49, 1. 2 bis. 6. 12. 13. 14. 16. 18. 20. 28. 30. 31. 32. 34. 37. 38. 39. 50, 1. 4 bis. 5. 7 bis. 10. 13. 14. 15. 20. 21. 24. 25. 28. 29. 30. 35. 40. 45. 51, 1. 6. 7. 10 bis 11 bis. 12. 24. 25. 26. 29. 36. 39. 45. 48. 50. 51. 52. 53. 55. 56. 62. 52, 2. 3. 13. 17 bis. 20 = 611.

4. Melekh. 46, 18. 48, 15. 51, 57. = 3.

B. 1. Adonaj Jahwe. 1, 6. 2, 22. 4, 10. 7, 20. 14, 13. 22, 17. 25. 44, 26 = 8.

2. Adonaj Jahwe Sebaoth. 2, 19. 46, 10 bis. 49, 5. 50, 25. 31 = 6.

3. Jahwe Sebaoth. 6, 6. 9. 8, 3. 9, 6. 16. 10, 16. 11, 17. 20. 22. 19, 11. 12. 23, 15. 16. 23, 36. 25, 8. 28. 29. 32. 26, 18. 27, 18. 29, 17. 30, 8. 31, 35. 32, 18. 33, 11. 12. 46, 18. 48, 15. 49, 7. 26. 35. 50, 33. 34. 51, 5. 14. 19. 57. 58 = 38.

4. Jahwe Elohe Sebaoth. 5, 14. 15, 16. 21, 4 = 3.

5. Jahwe Sebaoth Elohe Israel. 7, 3. 21. 9, 14. 19, 15. 25, 27. 27, 4. 21. 28, 2. 14. 29, 4. 8. 21. 25. 31, 23. 32, 14. 15. 35, 13. 18. 19. 42, 15. 18. 43, 10. 44, 11. 46, 25. 48, 1. 50,

18. 51, 33 = 27.

6. Jahwe Elohe Sebaoth Elohe Israel. 44, 7.

7. Jahwe Elohe Israel. 11, 3. 13, 12. 16, 9. 19, 3. 23, 2. 24, 4. 25, 15. 30, 2. 32, 36. 33, 4. 34, 2. 13. 37, 7. 39, 16. 42, 9. 44, 2. 25. 45, 2 = 18.

8. Elohim chajjim. 10, 10. 23, 36.

9. Qedosch Israel. 50, 29. 51, 5.

10. Melekh haggojim. 10, 7.

11. Melekh o'lam. 10, 10.

Ezechiel.

A. 1. Elohim.

I. a. 8, 3. 11, 24. 28, 13. 31, 8 bis. 40, 2 = 6.

b. 31, 9.

II. a. = 6 (bezw., wenn 28, 16, wo die Deutung auf den wahren Gott zweifelhaft iſt, zugezählt wird, 7). b. β. = 9.

2. Jahwe. 1, 3 bis. 28. 3, 12. 14. 16. 22. 23. 4, 13. 5, 13. 15. 17. 6, 1. 7. 10. 13. 14. 7, 1. 4. 9. 19. 27. 8, 12 bis. 14. 16 ter. 9, 4. 9 bis. 10, 4 bis. 18. 19. 11, 1. 5 bis. 10. 12. 14. 15. 23. 25. 12, 1. 8. 15. 16. 17. 20. 21. 25. 26. 13, 1. 2. 5. 6 bis. 7. 14. 21. 23. 14, 2. 4. 7. 8. 9. 12. 15, 1. 7. 16, 1. 35. 58. 62. 17, 1. 11. 21. 24 bis. 18, 1. 20, 1. 2. 5. 7. 12. 19. 20. 26. 38. 42. 44. 21, 1. 3. 4. 6. 8. 10. 13. 14. 22. 23. 37. 22, 1. 14. 16. 17. 22. 23. 28. 23, 1. 36. 24, 1. 14. 15. 20. 27. 25, 1. 5. 7. 11. 17. 26, 1. 6. 14. 27, 1. 28, 1. 20. 22. 26. 29, 1. 6. 9. 17. 21. 30, 1. 3. 6. 8. 12. 19. 20. 25. 26. 31, 1. 32, 1. 15. 17. 33, 1. 22. 23. 29. 30. 34, 1. 7. 9. 24 bis. 27. 30. 35, 1. 4. 9. 10. 12. 15. 36, 1. 11. 16. 20. 23. 36 bis. 38. 37, 1 bis. 4. 6. 13. 14 bis. 15. 28. 38, 1. 23. 39, 6. 7. 22. 28. 40, 1. 42, 13. 43, 4. 5. 24 bis. 44, 2. 3. 4 bis. 5 bis. 45, 1. 4. 23. 46, 3. 4. 9. 12. 13. 14. 48, 9. 10. 14. 35 = 211.

3. Adonaj. 18, 25. 29. 33, 17. 20 = 4.

B. 1. Elohe Israel. 43, 2.

2. Jahwe Elohe Israel. 44, 2.

3. El Schaddaj. 10, 5.

4. Adonaj Jahwe. 2, 4. 3, 11. 27. 4, 14. 5, 5. 7. 8. 11. 6, 3 bis. 11. 7, 2. 5. 8, 1. 9, 8. 11, 7. 8. 13. 16. 17. 21. 12, 10. 19. 23. 25. 28 bis. 13, 3. 8 bis. 9. 13. 16. 18. 20. 14, 4. 6. 11. 14. 16. 18. 20. 21. 23. 15, 6. 8. 16, 3. 14. 19. 23. 30. 36. 43. 48. 59. 63. 17, 3. 9. 16. 19. 22. 18, 3. 9. 23. 30. 32. 20, 3 bis. 5. 27. 30. 31. 33. 36. 39. 40. 44. 21, 3. 5. 12. 18. 29. 31. 33. 22, 3. 12. 19. 28. 31. 23, 22. 28. 32. 34. 35. 46. 49. 24, 3. 6. 9. 14. 21. 24. 25, 3 bis. 6. 8. 13. 14. 15. 16. 26, 3. 5. 7. 14. 15. 19. 21. 27, 3. 28, 2. 6. 10. 12. 22. 24. 25. 29, 3. 8. 13. 16. 19. 20. 30, 2. 10. 13. 22. 31, 10. 15. 18. 32, 3. 8. 11. 14. 16. 31. 32. 33, 11. 17. 25. 27. 34, 2, 8. 10. 11. 15. 17. 20. 30. 31. 35, 3. 6. 11. 14. 36, 2. 3. 4 bis. 5. 6. 7. 13. 14. 15. 22. 23. 32. 33. 37. 37, 3. 5. 9. 12. 19. 21. 38, 3. 10. 14. 17. 18. 21. 39, 1. 5. 8. 13. 17. 20. 25. 29. 43, 18. 19. 27. 44, 6. 9. 12. 15. 27. 45, 9 bis. 15. 18. 46, 1. 16. 47, 13. 23. 48, 29 = 214.

Hoſeas.

A. 1. Elohim.

I. a. 12, 4. II. a = 4. b. β. = 17.

2. El.

I. a. 12, 1. II. a. = 1.

3. Jahwe 1, 1. 2 ter. 4. 7. 2, 15. 18. 22. 23. 3, 1 bis. 5 bis. 4, 1 bis. 10. 15. 16. 5, 4. 6. 7. 6, 1. 3. 7, 10. 8, 1. 13. 9, 3. 4 bis. 5. 14. 10, 3. 12. 11, 10. 11. 12, 3. 6. 10. 14. 13, 4. 15. 14, 2. 3. 10 = 45.

4. Qedoschim. 12, 1.

5. Ba'al. 2, 18 (mit Suffix).

B. 1. El chaj. 2, 1.

2. Jahwe Elohe ha Ssebaoth. 12, 6.

Joel.

A. 1. Elohim.

II. b. β. = 11.

2. Jahwe. 1, 1. 9 bis. 14 bis. 15. 19. 2, 1. 11 bis. 12. 13. 14. 17 bis. 18. 19. 21. 23. 26. 27. 3, 4. 5 ter. 4, 8. 11. 14. 16 bis. 17. 18. 21 = 33.

3. Schaddaj. 1, 15.

Amos.

A. 1. Elohim.

I. a. 4, 11. II. b. β. = 3.

2. Jahwe. 1, 2. 3. 5. 6. 9. 11. 13. 15. 2, 1. 3. 4 bis. 6. 11. 16. 3, 1. 6. 10. 12. 15. 4, 3. 6. 8. 9. 10. 11. 5, 4. 6. 8. 17. 18 bis. 20. 6, 10. 11. 7, 3 bis. 6. 8. 15 bis. 16. 17. 8, 2. 7. 11. 12. 9, 6. 7. 8. 12. 13. 15 = 53.

3. Adonaj. 7, 7. 8. 9, 1 = 3.

B. 1. Adonaj Jahwe. 1, 8. 3, 7. 8. 11. 4, 2. 5. 5, 3. 6, 8. 7, 1. 2. 4 bis. 5. 6. 8, 1. 3. 9. 11. 9, 8 = 19.

2. Elohe Sebaoth. 5, 27.

3. Jahwe Elohe Sebaoth. 4, 13. 5, 14. 6, 8 = 3.

4. Jahwe Elohe haṣṣebaoth. 6, 14. 9, 5.

5. Adonaj Jahwe Elohe haṣṣebaoth. 3, 13.

6. Jahwe Elohe Sebaoth Adonaj. 5, 16.

Abdias.

A. 1. Jahwe V. 1. 4. 8. 15. 18. 21 = 6.

B. 1. Adonaj Jahwe. V. 1.

Jonas.

A. 1. Elohim.

I. a. 3, 3. 5. 8. 4, 8. 9 = 5.

b. 1, 6. 3, 9. 10 bis. 4, 7 = 5.

II. b. β. = 3.

2. El. II b. γ. = 1.

3. Jahwe. 1, 1. 3 bis. 4. 10. 14 ter. 16 bis. 2, 1. 2. 3.

7. 8. 10. 11. 3, 1. 3. 4, 2 bis. 3. 4. 10 = 24.

B. 1. Jahwe Elohim. 4, 6.

2. Jahwe Elohe haschschamajim. 1, 9.

Michäas.

A. 1. Elohim. II b. α. = 1. β. = 6.

2. El. II a. = 1.

3. Jahwe. 1, 1. 3. 12. 2, 3. 5. 7. 13. 3, 4. 5. 8. 11 bis. 4, 1. 2 bis. 6. 7. 10. 12. 13. 5, 3 bis. 6. 9. 6, 1. 2 bis. 5. 6. 7. 8. 9. 7, 7. 8. 9. 10. 17 = 37.

4. Adonaj. 1, 2.

B. 1. Elohe marom. 6, 6.

2. Elohe Jaaʿqob. 4, 2.

3. Adonaj Jahwe. 1, 2.

4. Jahwe Ṣebaoth. 4, 4.

Nahum.

A. 1. Elohim. II b. β. = 1.

2. El. II a. = 1.

3. Jahwe. 1, 2 ter. 3 bis. 7. 9. 11. 12. 14. 2, 3 = 11.

B. 1. Jahwe Ṣebaoth. 2, 14. 3, 5.

Habakkuk.

A. 1. Elohim. II b. α. = 1. β. = 1.

2. Eloah. 3, 3.

3. Jahwe. 1, 2. 12 bis. 2, 2. 14. 16. 20. 3, 2 bis. 8. 18 = 11.

4. Qadosch. 1, 12. 3, 3.

B. 1. Jahwe Ṣebaoth. 2, 13.

2. Jahwe Ȧdonaj. 3, 19.

Sophonias.

A. 1. Elohim. II b. β. = 3.

2. Jahwe. 1, 1. 2. 3. 5. 6 bis. 7 bis. 8. 10. 12. 14 bis. 18. 2, 2 bis. 3 bis. 5. 7. 11. 3, 2. 5. 8. 9. 12. 15 bis. 17. 20 = 30.

B. 1. Adonaj Jahwe. 1, 7.

2. Jahwe Ṣebaoth. 2, 10.

3. Jahwe Sebaoth Elohe Israel 2, 9.

Aggäus.

A. 1. Elohim. II b. β. = 3.

2. Jahwe. 1, 1. 2. 3. 8. 12 ter. 13 bis. 14. 2, 1. 4 bis. 10. 14. 15. 17. 18. 20. 23 = 20.

B. 1. Jahwe Sebaoth. 1, 2. 5. 7. 9. 14. 2, 4. 6. 7. 8. 9 bis. 11. 23 bis. = 13.

Zacharias.

A. 1. Elohim. II a. = 2. b. β. = 8.

2. Jahwe. 1, 1. 2. 4. 7. 10. 11. 12. 13. 16. 17. 2, 3. 9. 10 bis. 14. 15. 16. 17. 3, 1. 2 ter. 5. 6. 4, 6. 8. 10. 6, 9. 12. 13. 14. 15 bis. 7, 1. 2. 7. 8. 8, 3. 17. 21. 22. 9, 1 bis. 14. 16. 10, 1 bis. 5. 6. 7. 12 bis. 11, 4. 5. 6. 11. 13 bis. 15. 12, 1 bis. 4. 7. 8 bis. 13, 3. 8. 9. 14, 1. 3. 5. 7. 9 bis. 12. 13. 18. 20 bis = 79.

3. Adonaj. 9, 4.

B. 1. Adonaj Jahwe. 9, 14.

2. Jahwe Sebaoth. 1, 3 ter. 4. 6. 12. 14. 16. 17. 2, 12. 13. 15. 3, 7. 9. 10. 4, 6. 9. 5, 4. 6, 12. 15. 7, 3. 4. 9. 12 bis. 13. 8, 1. 2. 3. 4. 6 bis. 7. 9 bis. 11. 14. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 9, 15. 10, 3. 12, 5. 13, 2. 7. 14, 16, 17. 21 bis. = 52.

Malachias.

A. 1. Elohim.

I. a. 3, 14. 15. 18 = 3. Doch iſt an allen 3 Stellen auch die appellativiſche Deutung möglich.

II. a. = 2. b. α. = 1.

2. El. I. a. 1. 9. II a. = 1.

3. Jahwe. 1, 1. 2 bis. 4. 5. 7. 12. 13. 2, 11. 12. 13. 14. 17 bis. 3, 3. 4. 6. 13. 16 ter. 23 = 22.

4. Adonaj. 1, 14.

5. Ha'adon. 3, 1.

B. 1. Jahwe Sebaoth. 1, 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14. 2, 2. 4.

7. 8. 12. 16. 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 14. 17. 19. 21 = 24.

2. Jahwe Elohe Israel. 2, 16.

Psalmen.

A. 1. Elohim.

I. a. 3, 3. 5, 11. 7, 11. 12. 8, 6. 9, 18. 14, 2. 5. 25, 22. 36, 2. 8. 42, 2. 3 bis. 5. 6. 12. 43, 1. 4 bis. 5. 44, 2. 5. 9. 22. 45, 3. 7. 8. 46, 2. 5. 6 bis. 11. 47, 2. 6. 7. 8. 9 bis. 10. 48, 4. 9. 10. 11. 15. 49, 8. 16. 50, 2. 6. 7. 14. 16. 23. 51, 3. 12. 16. 19 bis. 52, 9. 10 bis. 53, 3 bis. 5. 6 bis. 7. 54, 3. 4. 5. 6. 55, 2. 15. 17. 20. 24. 56, 2. 5 bis. 8. 10. 11. 12. 13. 14. 57, 2. 4. 6. 8. 12. 58, 7. 59, 10. 11. 14. 18. 60, 3. 8. 12 bis. 14. 61, 2. 6. 8. 62, 2. 6. 8 bis. 12 bis. 63, 2. 12. 64, 2. 8. 10. 65, 2. 10. 66, 1. 3. 5. 10. 16. 19. 20. 67, 2. 4. 6. 7. 8. 68, 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9 bis. 10. 11. 16. 17. 18. 22. 25. 27. 29. 32. 33. 35. 36 bis. 69, 2. 6. 14. 30. 31. 33. 36. 70, 2. 5. 6. 71, 11. 12. 17. 18. 19 bis. 72, 1. 73, 1. 26. 28. 74, 1. 10. 12. 22. 75, 2. 8. 76, 2. 10. 77, 2 bis. 4. 14 bis. 17. 78, 7. 10. 19. 22. 31. 59. 79, 1. 80, 4. 81, 2. 82. 1. 8. 83, 2. 13. 84, 8. 10. 86, 10. 14. 108, 2. 6. 8. 12 bis. 14. 144, 9 = 209.

b. 87, 3. 90, 1 = 2.

II. a. = 4. b. α. = 16. β. = 89. γ. = 1.

2. El.

I. a. 10, 11. 12. 16, 1. 17, 6. 19, 2. 36, 7. 42, 10. 52, 3. 7. 55, 20. 73, 11. 17. 74, 8. 77, 10. 78, 7. 18. 19. 34. 41. 80, 11. 83, 2. 89, 8. 90, 2. 104, 21. 106, 14. 21. 107, 11. 139, 17. 23. 149, 6. 150, 1 = 31.

b. 18, 31. 33. 68, 20. 21 = 4.

II. a. = 4. b. α. = 6, β. = 10. γ. = 7.

3. Eloah. I. a. 18, 32. 50, 22. 139, 19 = 3.

II. a. = 1.

4. Jahwe. 1, 2. 6. 2, 2. 7. 11. 3, 2. 4. 5. 6. 8. 9. 4, 4. 6.

7. 9. 5, 2. 4. 7. 9. 13. 6, 2. 3 bis. 4. 5. 9. 10 bis. 7, 1. 2. 4. 7. 9 bis. 18 bis. 8, 2. 10. 9, 2. 8. 10. 11. 12. 14. 17. 20. 21. 10, 1. 3. 16. 17. 11, 1. 4 bis. 5. 7. 12, 2. 4. 6. 7. 8. 13, 2. 4. 6. 14, 2. 4. 6. 7. 15, 1. 4. 16, 2. 3. 5. 7. 8. 17, 1. 13. 18, 1 ter. 2. 3. 4. 7. 14. 16. 19. 21. 22. 25. 29. 31. 32. 42. 47. 50. 19, 8 bis. 9 bis. 10 bis. 15. 20, 2. 6. 7. 8. 10. 21, 2. 8. 10. 14. 22, 9. 20. 24. 27. 28. 29. 23, 1. 6. 24, 1. 3. 5. 8 bis. 25, 1. 4. 6. 7. 8. 10. 11. 12. 14. 15. 26, 1 bis. 2. 6. 8. 12. 27, 1 bis. 4 ter. 6. 7. 8. 10. 11. 13. 14 bis. 28, 1. 5. 6. 7. 8. 29, 1 bis. 2 bis. 3 bis. 4 bis. 5 bis. 7. 8 bis. 9. 10 bis. 11 bis. 30, 2. 3. 4. 5. 8. 9. 11 bis. 13. 31, 2. 6. 7. 10. 15. 18. 22. 24 bis. 25. 32, 2. 5. 10. 11. 33, 1. 2. 4. 5. 6. 8. 10. 11. 12. 13. 18. 20. 22. 34, 2. 3. 4. 5. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 16. 17. 18. 19. 20. 23. 35, 1, 5. 6. 9. 10. 22. 24. 27. 36, 1. 6. 7. 37, 3. 4. 5. 7. 9. 17. 18. 20. 39, 5. 13. 40, 2. 4. 5. 6. 10. 12. 14 bis. 17. 41, 2. 3. 4. 5. 11. 42, 9. 46, 9. 47, 6. 48, 2. 54, 8. 55, 17. 23. 56, 11. 58, 7. 59, 4. 9. 64, 11. 68, 5 (Jah). 17. 21. 69, 14. 17. 32. 34. 70, 2. 6. 71, 1. 74, 18. 75, 9. 76, 12. 77, 12 (Jah). 78, 21. 79, 5. 81, 11. 16. 83, 17. 19. 84, 3. 12. 85, 2. 8. 13. 86, 1. 6. 11. 17. 87, 2. 6. 88, 2. 14. 15. 89, 2. 6. 7 bis. 9 (Jah). 16. 19. 47. 52. 53. 90, 13. 91, 2. 9. 92, 2. 5. 6. 9. 10. 14. 16. 93, 1 bis. 3. 4. 5. 94 1. 3. 5. 7 (Jah). 11. 12 (Jah). 14. 17. 18. 22. 25. 95, 1. 3. 6. 96, 1 bis. 2. 4. 5. 7 bis. 8. 9. 10. 13. 97, 1. 5. 8. 9. 10. 12. 98, 1. 2. 4. 5. 6. 9. 99, 1. 2. 5. 6. 8. 9 bis. 100, 1. 2. 3. 5. 101, 1. 8. 102, 1. 2. 13. 16. 17. 19 (Jah). 20. 22. 23. 103, 1. 2. 13. 16. 17. 19 (Jah). 20. 22. 23. 103, 1. 2. 6. 8. 13. 17. 19. 20. 21. 22 bis. 104, 1 bis. 16. 24. 31 bis. 33. 34. 35. 105, 1. 3. 4. 7. 19. 106, 1. 2. 4. 16. 25. 34. 40. 47. 107, 1. 2. 6. 8. 13. 15. 19. 21. 24. 28. 31. 43. 108, 4. 109, 14. 15. 21. 26. 27. 30. 110, 1. 2. 4. 111, 1. 2. 4. 10. 112, 1. 7. 113, 1 bis. 2. 3. 4. 5. 115, 1. 9. 10. 11 bis. 12. 13. 14. 15. 16. 17 (Jah). 18 (Jah). 116, 1. 4 bis. 5. 6. 7. 9. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19.

117, 1. 2. 118, 1. 5 (Jah) bis. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16 bis. 17 (Jah). 18 (Jah). 19 (Jah). 20. 23. 24. 25 bis. 26 bis. 27. 29. 119, 1. 12. 31. 33. 41. 52. 55. 57. 64. 65. 75. 89. 107. 126. 137. 145. 149. 151. 156. 159. 166. 169. 174. 120, 1. 2. 121, 2. 5 bis. 7. 8. 122, 1. 4 (Jah). 4. 9. 123, 2. 3. 124, 1. 2. 6. 8. 125, 1. 2. 4. 5. 126, 1. 2. 3. 4. 127, 1 bis. 3. 128, 1. 4. 5. 129, 4. 8 bis. 130, 1. 3 (Jah). 5. 7 bis. 131, 1. 3. 132, 1. 2. 5. 8. 11. 13. 133, 3. 134, 1 ter. 2. 3. 135, 1 bis. 2. 3 bis. 4 (Jah). 5. 6. 13 bis. 14. 19 bis. 20 ter. 21. 136, 1. 137, 4. 7. 138, 4. 5 bis. 6. 8 bis. 139, 1. 4. 21. 140, 2. 5. 7 bis. 9. 13. 141, 1. 3. 142, 2 bis. 6. 143, 1. 7. 9. 144, 1. 3. 5. 15. 145, 3. 8. 9. 10. 14. 17. 18. 20. 21. 146, 1. 2. 5. 7. 8 ter. 9. 10. 147, 2. 6. 7. 11. 12. 148, 1. 5. 7. 13. 149, 1. 4. 150, 6 (Jah). = 670.

5. Adonaj. 2, 4. 16, 2. 22, 31. 30, 9. 35, 17. 23. 38, 10. 16. 23. 39, 8. 40, 18. 44, 24. 51, 17. 54, 6. 55, 10. 57, 10. 59, 12. 62, 13. 66, 18. 68, 12. 18. 20. 23. 27. 33. 73, 20. 77, 3. 8. 79, 12. 86, 3. 4. 5. 8. 9. 12. 15. 88, 10. 89, 50. 51. 90, 2. 17. 110, 5. 130, 2. 3. 6 = 45. Außerdem noch 135, 5. 147, 5 je mit Suffix; 136, 3 im st. constr.

6. Adon. 114, 7.

7. Schaddaj. 68, 15. 91, 1 = 2.

8. ʿEljon. 9, 3. 21, 8. 46, 5. 50, 14. 73, 11. 77, 11. 78, 17. 82, 6. 83, 19. 87, 5. 91, 1. 9. 92, 2. 97, 9. 107, 11 = 15.

9. Sur. 18, 32.

B.

1. Elohe Israel. 69, 7.

2. Elohe Jaaʿqob. 20, 2. 24, 6. 46, 8. 12. 75, 10. 76, 7. 81, 2. 5. 84, 9. 94, 7 = 10.

3. Elohim Eʿljon. 57, 3. 78, 56.

4. Jahwe Elohim. 10, 12. 84, 12.

5. Jah Elohim. 68, 19.

6. Jahwe Elohe Israel. 41, 14. 106, 48.
7. Jahwe Elohim Elohe Israel. 72, 18.
8. Elohim Sebaoth. 80, 8. 15.
9. Jahwe Elohim Sebaoth Elohe Israel. 59, 6.
10. Jahwe Elohim Sebaoth. 80, 5. 20. 84, 9. = 3.
11. Jahwe Elohe Sebaoth. 89, 9.
12. Jahwe Sebaoth. 24, 10. 46, 8. 12. 48, 9. 84, 2. 4. 13. = 7.
13. Adonaj Jahwe Sebaoth. 69, 7.
14. Adonaj Jahwe. 71, 5. 16. 73, 28. = 3.
15. Jahwe Adonaj. 8, 2 (mit Suffix) 10. (mit Suff.) 68, 21. 109, 21 = 4.
17. El Jahwe. 118, 27.
18. Ha El Jahwe. 85, 9.
19. El Elohim Jahwe. 50, 1.
19. Jahwe 'Eljon 7, 18. 47, 3.
20. El chaj. 42, 3. 9.
21. El Israel. 68, 36.
22. El Ja'aqob. 146, 5.
23. Qedosch Israel. 71, 22. 78, 41. 89, 19 = 3.
24. Abir Ja'aqob. 132, 2. 5.

Sprüche.

A. 1. Elohim.

I. a. 2, 5. 3, 4. 25, 2 = 3.

II. b. γ. = 2.

2. Eloah. 30, 5.

3. Jahwe. 1, 7. 29. 2, 5. 6. 3, 5. 7. 9. 11. 12. 19. 26. 32. 33. 5, 21. 6, 16. 8, 13. 22. 35. 9, 10. 10, 3. 22. 27. 29. 11, 1. 20. 12, 2. 22. 14, 2. 26. 27. 15, 3. 8. 9. 11. 16. 25. 26. 29. 33. 16, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 9. 11. 20. 33. 17, 3. 15. 18, 10. 22. 19, 3. 14. 17. 21. 23. 20, 10. 12. 22. 23. 24. 27. 21, 1. 2. 3. 30. 31. 22, 2. 4. 12. 14. 19. 23. 23, 17. 24, 18. 21. 25, 22. 28,

5. 25. 29, 13. 25. 26. 30, 9. 31, 30 = 86.

4. Qedoschim. 30, 3.

Job.

A. 1. Elohim.

I. a. 1, 1. 5. 6. 8. 9. 16. 22. 2, 3. 9. 5, 8. 20, 29. 28, 23. 32, 2. 34, 9. 38, 7 = 15. b. 2, 1. 10. = 2.

2. El.

I. a. 5, 8. 8, 3. 5. 13. 20. 9, 2. 12, 6. 13, 3. 7. 15, 4. 11. 13. 25. 16, 11. 18, 21. 19, 22. 20, 15. 29. 21, 22. 22, 2. 13. 23, 16. 25, 4. 27, 2. 9. 11. 13. 31, 14. 23. 32, 13. 33, 4. 14. 29. 34, 5. 12. 23. 35, 2. 13. 36, 5. 22. 26. 37, 5. 10. 14. 40, 19 = 45.

b. 13, 8. 21, 14. 22, 17. 31, 28. 33, 6. 34, 10. 37. 40, 9 = 8.

3. Eloah. 3, 4. 23. 4, 9. 17. 5, 17. 6, 4. 8. 9. 9, 13. 10, 2. 11, 5. 6. 7. 12, 4. 6. 15, 8. 16, 20. 21. 19, 6. 21. 26. 21, 9. 19. 22, 12. 26. 24, 12. 27, 3. 8. 10. 29, 2. 4. 31, 2. 6. 33, 12. 26. 35, 10. 36, 2. 37, 15. 22. 39, 17. 40, 2. = 41.

4. Jahwe. 1, 6. 7 bis. 8. 9. 12 bis. 21 ter. 2, 1 bis. 2 bis. 3. 4. 6. 7. 12, 9. 38, 1. 40, 1. 3. 6. 42, 1. 7 bis. 9 bis. 10 bis. 11. 12 = 32.

5. Schaddaj. 5, 17. 6, 4. 14. 8, 3. 5. 11, 7. 13, 3. 15, 25. 21, 15. 20. 22, 3. 17. 23. 25. 26. 23, 16. 24, 1. 27, 2. 10. 11. 13. 29, 5. 31, 2. 35. 32, 8. 33, 4. 34, 10. 12. 35, 13. 37, 23. 40, 2 = 29.

6. Adonaj. 28, 28.

7. Qadosch. 6, 10.

Ruth.

A. Jahwe. 1, 6. 8. 9. 13. 17. 21 bis. 2, 4 bis. 12. 20. 3, 10. 4, 11. 12. 13. 14 = 16.

B. Jahwe Elohe Israel. 2, 12.

Klagelieder.

A. 1. El. I. a. 3, 41.

Digitized by Google

2. Jahwe. 1, 5. 9. 11. 12. 17. 18. 20. 2, 6. 7. 8. 9. 17. 20. 22. 3, 18. 22. 24. 25. 26. 40. 50. 55. 59. 61. 64. 66. 4, 11. 16. 20. 5, 1. 19. 21 = 32.

3. Adonaj. 1, 14. 15 bis. 2, 1. 2. 5. 7. 18. 19. 20. 3, 31. 36. 37. 58 = 14.

4. 'Eljon. 3, 35. 38 = 2.

Prediger.

A. 1. Elohim.

I. a. 1, 13. 3, 10. 13. 5, 3. 18. 7, 18. 8, 2. 13 = 8.

b. 2, 24. 26. 3, 11. 14 bis. 15. 17. 18. 4, 17. 5, 1 bis. 5. 6. 17. 18. 19. 6, 2 bis. 7, 13. 14. 26. 29. 8, 12. 15. 17. 9, 1. 7. 11, 5. 9. 12, 7. 13. 14 = 32.

Daniel.

A. 1. Elohim.

I. b. 1, 2. 9. 17. 9, 11 = 4.

II. b. β. = 11.

2. Elaha.

I. b. 2, 20. 5, 26.

II. a. = 2. b. α. = 4. β. = 12. γ. = 3.

3. El. II. b. γ. = 1.

4. Eloah. II. b. α. = 2. γ. = 2.

4. Jahwe.

9, 2. 4. 13. 14 bis. 20 = 6.

5. Adonaj.

1, 2. 9, 4. 7. 8. 9. 15. 16. 17. 19 ter. = 11.

6. 'Illaja.

4, 14. 21. 22. 29. 31. 7, 25 = 6.

7. 'Eljonin. 7, 18. 22. 25 = 3.

8. Schemajja. 4, 23.

B. 1. Elaha chajja. 6, 21.

2. Elaha 'illaja. 3, 26. 32. 5, 18. 21 = 4.

3. Elah schemajja. 2, 18. 19. 37. 44 = 4.

4. El elim. 11, 36.
5. Adonaj ha Elohim. 9, 3.
6. Śar śarim. 8, 25.
7. Melekh schemajja. 4, 34.
8. Chaj hao'lam. 12, 7.
9. Chaj a'lma. 4, 31.
10. 'Attiq jomin. 7, 9. 13. 22 = 3.

Esra.

A. 1. Elohim.

I. b. 1, 4. 5. 2, 68. 3, 2. 8. 9. 8, 36. 10, 1. 6. 9 = 10.

II. a. = 1. b. α. = 3. β. = 28.

2. Elaha.

I. b. 4, 24. 5, 2 bis. 13. 14. 15. 16. 17. 6, 3. 5 bis. 7 bis. 8. 12 bis. 16. 17. 18. 7, 24 = 20.

II. b. α. = 1. β. = 9.

3. Jahwe. 1, 1 bis. 5. 7. 2, 68. 3, 3. 5 bis. 6 bis. 10. 11 ter. 6, 22. 7, 6. 10. 11. 27 bis. 28. 8, 28 bis. 29. 9, 5. 8. 10, 11 = 27.

B. 1. Elohe Israel. 3, 2. 8, 35. 9, 4 = 3.

2. Elah Israel. 5, 1. 6, 14. 7, 15 = 3.

3. Ha Elohim Elohe Israel. 6, 22.

4. Jahwe Elohe Israel. 1, 3. 4, 1. 3. 6, 21. 7, 6. 9, 15 = 6.

5. Jahwe Elohe haschschamajim. 1, 2.

6. Elah schemajja. 5, 12. 7, 12.

7. Elah schemajja ve'ara'. 5, 11.

8. Elaha rabba. 5, 8.

Nehemias.

A. 1. Elohim.

I. a. 6, 12. 12, 46. 13, 25. 26 = 4.

b. 4, 9. 5, 13. 7, 2. 8, 8. 16. 18. 10, 29. 30 bis. 11, 22. 12, 24. 36. 13, 1. 9. 11 = 15.

II. b. $\beta. = 35$.

2. El. II. b. $\gamma. = 1$.

3. Eloah. II. b. $\gamma. = 1$ (9, 17).

4. Jahwe. 5, 13. 8, 1. 6. 9. 10. 14. 9, 3 bis. 5. 6. 10, 30. 35. 36 = 13.

5. Adonaj. 1, 11. 8, 10 (mit Suffix; vgl. auch 10, 30).

B. 1. Jahwe ha Elohim. 9, 7.

2. Jahwe ha Elohim haggadol. 8, 6.

3. Elohe haschschamajim. 1, 4. 2, 4. 20 = 3.

4. Jahwe Elohe haschschamajim. 1. 5.

Chronik.

Erſtes Buch der Chronik.

A. 1. Elohim.

I. a. 4, 10. 5, 20. 25. 12, 22. 13, 10. 14, 10. 14. 17, 3. 17. 21, 30. 29, 1 = 11.

b. 5, 22. 6, 33. 34. 9, 13. 26. 27. 13, 5. 7. 8. 12 bis. 14. 14, 11. 14. 15. 16. 15, 1. 2 bis. 15. 24. 26. 16, 1 bis. 6. 17, 2. 21. 21, 7. 8. 15. 17. 22, 2. 19 bis. 23, 14. 28. 24, 5. 25, 5 bis. 6. 26, 32. 28, 3. 12. 21. 29, 7 = 45.

II. a. = 4. b. $\alpha. = 7$. $\beta. = 21$.

2. Jahwe. 5, 41. 6, 16. 17. 9, 20. 23. 10, 13 bis. 14. 11, 2. 3 bis. 10. 14. 18. 13, 2. 6. 10. 11. 14. 14, 2. 10. 17. 15, 2. 3. 12. 13. 14. 15. 25. 26. 28. 29. 16, 2. 4 bis. 7. 8. 10. 11. 14. 23. 25. 26. 28 bis. 29 bis. 31. 33. 34. 36 bis. 37. 39. 40 bis. 41. 17, 1. 4. 10. 16. 19. 20. 22. 23. 26. 27. 18, 6. 11. 13. 19, 13. 21, 3. 9. 11. 12 bis. 13. 14. 15 bis. 16. 17. 18 bis. 19. 22. 24. 26 bis. 27. 28. 29. 30. 22, 5. 7. 8. 11 bis. 12 bis. 13. 14. 16. 18 bis. 19 ter. 23, 4. 5. 13. 24. 25. 28. 30. 31 bis. 32. 24, 19. 25, 6. 7. 26, 27. 30. 27, 23. 28, 2. 5 bis. 8 bis. 9. 10. 12. 13 bis. 18. 19. 20. 29, 5. 8. 9. 10. 11 bis. 16. 17. 18. 20 bis. 21 bis. 22 bis. 23. 25 = 153.

B. 1. Jahwe Elohim. 17, 16. 17. 28, 20. 29, 1 = 4.

2. Jahwe ha Elohim. 22, 1. 19.

3. Ha Elohim Jahwe joscheb hakkerubim. 13, 6.

4. Elohe Israel. 4, 10. 5, 26.

5. Jahwe Elohe Israel. 15, 12. 14. 16, 4. 36. 22, 6. 23, 25. 24, 19. 28, 4. 29, 10 = 9.

6. Jahwe Sebaoth. 11, 9. 17, 7.

7. Jahwe Sebaoth Elohe Israel. 17, 24.

Zweites Buch der Chronik.

A. 1. Elohim.

I. a. 1, 7. 8. 11. 6, 18. 15, 1. 6. 18, 31. 20, 15. 29. 22, 7. 24, 20. 25, 8. 16. 26, 5. 33, 7. 34, 9. 27. 32. 35, 21 bis. 22. 36, 13 = 22. Indeſſen iſt es bei 35, 21 zweifelhaft, ob das Wort nach dem Sinn des Erzählers auf den wahren Gott zu beziehen iſt.

b. 1, 3. 4. 3, 3. 4, 19. 5, 1. 14. 7, 5. 8, 14. 10, 15. 11, 2. 13, 12. 15. 15, 18. 18, 5. 19, 3. 22, 12. 23, 3. 9. 24, 7. 9. 13. 16. 20. 25, 7. 8. 9 bis. 20. 24. 26, 5 bis. 7. 28, 24 bis. 29, 36. 30, 12. 16. 31, 13. 14. 21. 32, 31. 33, 7. 35, 8. 36, 16. 18. 19 = 47.

II. a. = 2. b. α. = 29. γ. = 46.

2. Eloah. II. a. = 1. 3. Jahwe. 1, 1. 3. 5. 6. 18. 2, 3 bis. 10. 11. 3, 1. 5, 1. 2. 7. 10. 13 ter. 14. 6, 1. 8. 10. 11. 12. 19. 7, 1. 2 bis. 3 bis. 4. 6 bis. 7. 10. 11 bis. 12. 21. 22. 8, 1, 11. 12. 16 bis. 9, 4. 8 bis. 10, 15. 11, 2. 4 bis. 16. 12, 1. 2. 5. 6. 7 bis. 9. 11. 12. 13. 14. 13, 8. 9. 10 bis. 11 bis. 12. 14. 18. 20. 14, 1. 3. 5. 6. 10 quater. 11. 12. 13. 15, 2. 4. 8. bis. 9. 11. 12. 13. 14. 15. 16, 2. 7. 8. 9. 12. 17, 3. 5. 6. 9. 10. 16. 18, 4. 6. 7. 10. 11. 13. 15. 16. 18 bis. 19. 20 bis. 22 bis. 23. 27. 31. 19, 2 bis. 4. 6. 7 bis. 8. 9. 10. 11 bis. 20, 3. 6. 13. 14. 15. 17. 18 bis. 20. 21 bis. 22. 26. 27. 28. 29. 32. 37. 21, 6. 7. 10. 12. 14. 16. 18. 22, 4. 7. 9. 23, 3. 5. 6 bis. 12. 14. 16. 18 bis. 19. 20. 24, 2. 4. 6. 7. 8. 9. 12

ter. 14 bis. 18. 19. 20 bis. 21. 22. 24 bis. 25, 2. 4. 7. 9. 15. 27. 26, 4. 5. 16 bis. 17. 18. 19. 20. 21. 27, 2 bis. 6. 28, 1. 3. 5. 6. 9 bis. 10. 13. 19 bis. 21. 22. 24. 25. 29, 2. 3. 5. 6 bis. 11. 15 bis. 16 ter. 17 bis. 18. 19. 20. 21. 25 bis. 27. 30. 31 bis. 32. 35. 30, 1. 6. 7. 8 bis. 9 bis. 12. 15. 17. 18. 20. 21 bis. 22 bis. 31, 2. 3. 4. 6. 8. 10 bis. 11. 14. 20. 32, 8. 11. 21. 22. 23. 24. 26. 33, 2 bis. 4 bis. 5. 6. 9. 10. 11. 12. 13. 15 bis. 16. 17. 22. 23. 34, 2. 8. 10 bis. 14 bis. 15. 17. 21 ter. 24. 26. 27. 30 bis. 31 bis. 33 bis. 35, 1. 2. 3 bis. 6. 12. 16 bis. 26. 36, 5. 9. 10. 12 bis. 14. 15. 16. 21. 22 bis. 23 = 341.

B. 1. Jahwe Elohim. 1, 9. 6, 41 bis. 42. 26, 18 = 5.

2. Jahwe ha Elohim. 32, 16.

3. Ha Elohim Jahwe. 30, 19.

4. Jahwe Elohe Israel. 2, 11. 6, 4. 7. 10. 14. 16. 17. 11, 16. 13, 5. 15, 4. 13. 20, 19. 29, 10. 30, 1. 5. 32, 17. 33, 16. 18. 34, 23. 26. 36, 13 = 21.

5. Elohe Israel. 29, 7.

6. Jahwe Elohe haschschamajim. 36, 23.

(Fortſetzung folgt.)

3.

Das wahrſcheinliche Zeitalter der hl. Cäcilia.

Von Dr. P. A. Kirſch.

Wir übergaben unſere Studien[1]) über die hl. Cäcilia der Öffentlichkeit in der Hoffnung, dadurch der Forſchung auf

1) „Das Todesjahr der hl. Cäcilia" (in „*Στρομάτιον ἀρχαιολογικόν*". Mitteilungen dem 2. internationalen Congreß für chriſtl. Archäologie zu Rom gewidmet. 1900); „Die hl. Cäcilia, Jungfr. und Martyr." Regensb. 1901.

diesem Gebiete neue Anregung zu geben. Daher gereichte es uns zur Freude, als wir in der „Theologischen Quartalschrift [1])“ einem Aufsatz über „das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia“ von Prof. Dr. Kellner begegneten.

Die Überschrift des Artikels hatte uns nämlich die Vermutung aufgedrängt, Prof. Kellner habe neue Entdeckungen mitzuteilen; schließlich sahen wir aber, daß es sich nur um eine Hypothese handelt, die schon längst vor Kellner in anderer Form von Lipsius [2]) aufgestellt war, und worauf wir bereits in unserer Abhandlung aufmerksam gemacht hatten [3]). Lipsius nimmt zwar nicht die Geschichtlichkeit des Martyriums der hl. Cäcilia zur Zeit Julians an, schließt jedoch aus den auch von Kellner verwerteten Daten über die Turcierfamilie, daß „die christliche Sage erst seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts das eifrige Heidentum dieser Familie als Motiv verwendet habe“, und betont, daß seit dieser Zeit der Christenverfolger Turcius „stehende Figur“ in den Martyrakten sei. So in den Akten der hl. Cäcilia, in der Vita St. Urbani, in den Akten der 3 Martyrer von Chiusi: Felix, Irenäus und Mustiola.

Die Abhandlung Kellners leidet an dem Grundfehler, daß sie sich lediglich auf die vorhandenen schriftlichen Denkmäler stützt. Durch diese allein, soweit sie uns bis jetzt bekannt, läßt sich jedoch unsere Frage nimmermehr lösen. Zu diesem Zwecke müssen die Resultate der neueren archäologischen Forschung herangezogen werden; dies hat Prof. Kellner aber durchweg versäumt.

Daher mußte es ihm auch vollständig entgehen, daß auf

---

1) 2. Heft. 1902. S. 237—259.

2) Lipsius: Chronologie der röm. Bischöfe S. 179 ***

3) Kirsch: Todesjahr d. hl. C. S. 35 f. (wir zitieren nach dem Separatabzug.)

Grund der Katakombenforschung sehr gewichtige Momente für die Zeit des Alexander Severus als Zeitalter der hl. Cäcilia sprechen, wie noch neuerdings Prälat Wilpert [1]) in gründlicher Untersuchung nachgewiesen hat. Gleichwohl begnügen wir uns, von einem wahrscheinlichen, und nicht von einem wahren Zeitalter der hl. Cäcilia zu reden.

Zunächst hätte Kellner den Nachweis liefern müssen, daß ein Martyrium der Heiligen unter Papst Urban resp. Kaiser Alexander Severus in den Jahren 229 od. 230 überhaupt unmöglich war. Dann erst hätte er die aber besser zu begründende Hypothese [2]) aufstellen dürfen, daß die Vorlage, die ursprüngliche Passio, den wirklichen Personennamen des betreffenden Papstes nicht enthielt, sondern nur die amtliche Bezeichnung. Der Name, meint Kellner, sei den ersten zeitgenössischen Lesern, für welche die Schrift bestimmt war, ohne Zweifel bekannt gewesen oder von allen als bekannt vorausgesetzt worden. Der Verfasser der jetzigen Passion aber habe sehr leicht in diesen Irrtum geraten können, Urban für den betreffenden Papst zu halten, da Cäcilia, wie er meinte, mit Urban in derselben Gruft beigesetzt war; darum habe er statt des Papstes Liberius, unter welchem das Martyrium um das Jahr 362 stattgefunden, den Namen des Papstes Urbanus (circa 230) gesetzt.

An einer anderen Stelle versucht Kellner noch eine Erklärung zu geben, warum der Name des Papstes Liberius in

---

1) Röm. Quartalschr. f. chr. Altertumsk. 1901, 1 u. 2. Hft. S. 50 ff.

2) Th. Q.Schr. l. c. S. 246. Kellner glaubt die Frage hinsichtlich der Zeit des Alexander Severus mit der allgemeinen Wendung abthun zu können: „Wenn es keine anderen Argumente (daß nämlich nach den Akten 2 Kaiser in jener Zeit zusammenregiert hätten) als dieses gegen das Jahr 232 gäbe, so könnte man ruhig dabei bleiben". Allerdings eine leichte, aber etwas eigenartige Widerlegung. Zudem nehmen wir nicht das Jahr 232, sondern 229 od. 230 an.

der Passion der hl. Cäcilia nicht vorkomme; denn „Liberius der wirkliche Zeitgenosse der hl. Cäcilia fand sein Grab im Cömeterium der hl. Priscilla und somit kam sein Name nicht in die Passion. Damit sei aber nicht ausgeschlossen, daß er der Heiligen die Grabstätte angewiesen". Dieser Logik können wir unsere Zustimmung nicht geben. Wie wenn die Nichtbestattung des Liberius in der Papstgruft einen Grund abgeben könnte, seinen Namen aus der Passion wegzulassen, falls er thatsächlich in irgend einer Verbindung zu derselben gestanden hätte!

Die Angaben, welche Prof. Kellner über die Begräbnisstätten des Papstes Urban und der hl. Cäcilia macht, weisen so mannigfache Unrichtigkeiten auf, daß man zur Annahme geneigt wird, er habe die in Betracht kommenden Örtlichkeiten persönlich nie in Augenschein nehmen können, oder die genaue Erinnerung daran sei ihm im Laufe der Zeiten entschwunden. Auf diesen Punkt werden wir des Näheren noch eingehend zurückkommen.

Wir stellen hier nur die Frage: Wie sollte der Verfasser der jetzigen Passion auf einmal zu der Meinung kommen, Cäcilia sei mit dem Papste Urban in Einer Gruft beigesetzt gewesen, was thatsächlich nicht der Fall war? Und könnten wir mit demselben Rechte nicht annehmen, „die Vorlage, die ursprüngliche Passio habe den wirklichen Personennamen des betreffenden Stadtpräfekten nicht enthalten, sondern nur die amtliche Bezeichnung"; der spätere Verfasser der Akten aber habe sie in Erinnerung an die Christenfeindlichkeit der Turcierfamilie durch diesen Namen erweitert?

Doch nun zum Einzelnen. Kellner stützt seine Hypothese vor allem auf die Thatsache, daß der Name unserer Heiligen nicht in der Depositio martyrum und nicht im Catalogus Liberianus vorkommt. Erstere enthalte das Verzeichnis von

in Rom verehrten Martyrern aus den Jahren 258—304; letztere einige kurze Notizen über hervorragende römische Martyrer [1]).

Unrichtig ist es, wenn Prof. Kellner die Depositio martyrum als „das Verzeichnis der Todestage der damals in Rom verehrten Märtyrer" bezeichnet.

Das Depositionsverzeichnis im Chronographen vom Jahre 354 enthält nämlich außer einer Depositio episcoporum, welche 12 Namen von Lucius († 254) bis Julius († 352) umfaßt [2]), noch 24 Daten, davon 21 eigentliche Martyrerdaten, davon circa 15 Daten von Gedächtnisfeiern römischer Martyrer. Sollen das nun alle in Rom verehrten Blutzeugen für Christus gewesen sein zu einer Zeit, in welcher die römische Kirche auf alle großen Verfolgungen zurückblicken konnte?

Allerdings sucht man in dem Depositionsverzeichnis dieser Kirche, dem ältesten Dokumente eines christlichen Kalenders, den Namen der hl. Cäcilia vergebens. Allein hieraus läßt sich kein Beweis ableiten, daß man unserer Heiligen damals keine Verehrung gezollt hätte. Das Verzeichnis ist eben unvollständig und eine ganze Anzahl von andern hochberühmten römischen Martyrern, selbst solche, deren Namen auch im Kanon vorkommen, ist nicht erwähnt. Z. B. Nereus und Achilleus, der Konsul Flavius Klemens, obwohl diese bereits im 1. Jahr-

1) Es sind dies Teile des s.g. Chronographen d. h. einer Sammlung von historischen Dokumenten, deren Redaktion in das Jahr 354 fällt und die mit dem Namen des Furius Dionysius Philocalus verknüpft ist, sei es daß dieser das Werk verfaßte, sei es, daß er dasselbe kopierte und illustrierte (siehe Funk Art. Papstkataloge in Kirch.-Lex. IX, 1427 f.). Darnach wäre die Annahme Kellners zu berichtigen, daß „diese offiziellen Urkunden teils kirchlichen, teils staatlichen Ursprungs von einem Unbekannten zu einer Art Staatskalender zum Handgebrauch zusammengestellt worden seien".

2) Ausgenommen ist Sixtus II, der unter den Martyrern aufgezählt wird, und Marcellus, der überhaupt nicht vorkommt.

hundert die Palme des Martyriums erlangt hatten[1]). Oder nennt es den unter Commodus hingerichteten bekannten Apollonius, ferner die hochberühmten Martyrer Marcellinus und Petrus, die zur Zeit der hl. Agnes gemartert wurden? Die Depositio martyrum weiß von diesen allen nichts. Diese Aufzählung könnte unschwer noch vermehrt werden; man braucht nur an die ganze Zahl der unzweifelhaft historisch beglaubigten römischen Martyrer zu denken, deren Namen jedoch in der Depositio martyrum nicht vorkommen, um die Haltlosigkeit der Kellnerschen Schlußfolgerung zu erkennen.

In diesem Zusammenhang hätte durch Kellner auch sofort der Heiligenkalender von Karthago Erwähnung finden sollen, auf welchen Kellner erst am Schlusse seiner Untersuchung mit der tadelnden Bemerkung hinweist, es sollte auf diese „liturgischen Denkmäler bei solchen Sachen gebührend Rücksicht genommen werden". Wir gestatten uns, ihn darauf aufmerksam zu machen, daß es von uns bereits geschehen[2]) war.

Was läßt sich aber aus dem Umstande, daß auch in diesem ungefähr um das Jahr 500 hergestellten Kalender der Name der hl. Cäcilia nicht vorkommt, beweisen? Von allem anderen abgesehen war doch Cäcilia schon unter Leo d. Gr.,

---

1) Die Depositio verzeichnet zwar unter V Id. Nov. Clementis, Semproniani, Claudi, Nicostrati in Comitatum. Darunter ist vielleicht keiner der beiden römischen Clemens zu verstehen; denn das Fest des Clemens Romanus, eines der gefeiertsten Namen des christlichen Altertums, wurde am 23. Nov. begangen, an welchem Tage es auch vom Karthag. Heiligenkalender verzeichnet wird.

2) Kirsch: Die hl. Cäcilia. S. 82. Kellner klagt auch, „bei der Darstellung des Lebens und Todes der hl. Cäcilia hätte nicht übersehen werden dürfen, daß wir außer der Passionsgeschichte eine andere jedenfalls ältere Quelle in dem nach Leo I benannten römischen Sakramentar haben". Kellner hat übersehen, daß wir diese „Quelle" nicht übersehen haben, s. l. c. S. 83 f., woselbst die in Rede stehende Präfation abgedruckt ist.

alſo gegen 450, in Rom bereits eine gefeierte Martyrin. Willkürlich und unbegründet iſt die Annahme Kellners, der karthagiſche Heiligenkalender ſei „bei der Auswahl (der römiſchen Namen) offenbar nicht über die diokletianiſche Zeit hinausgegangen“; denn für eine ſolche „Auswahl“ liegt kein vernünftiger Grund vor. Eher könnte man noch annehmen, man habe die römiſchen Namen aus der Depositio martyrum herübergenommen, ſoweit man dies für nötig hielt; denn letztere ſind unter den 83 Nummern, aus welchen der Heiligenkalender von Karthago beſteht, nur in verſchwindend kleiner Anzahl vertreten.

Der Zeit nach ſteht zwiſchen der Depositio martyrum und dem Kalendarium Carthaginiense der Laterculus Polemii Silvii aus dem Jahre 448; in ihm fehlt ſowohl der Name der hl. Cäcilia, wie der hl. Agnes, während der hl. Laurentius und Hippolyt erwähnt ſind. Bekannt waren ſicher um dieſe Zeit beide Martyrinnen. Nach der Schlußfolgerung aber, welche Kellner aus dem Fehlen des Namens Cäcilia in der Depositio martyrum zieht, müßte man das Gegenteil annehmen.

Das Fehlen gewiſſer Namen könnte nur dann als Beweismoment herangezogen werden, wenn der unzweideutige Nachweis geliefert iſt, daß wir es im einzelnen Fall mit einem vollſtändigen Verzeichniſſe zu thun haben, oder daß es als ſolches angeſehen ſein will. Man wird dieſes von keinem der fraglichen Kalendarien behaupten wollen. Wie wenig ſich aber aus der Nichtverzeichnung eines Heiligen für deſſen Exiſtenz oder Nichtexiſtenz zur Zeit der Abfaſſung des Kalenders folgern läßt, geht aus der Thatſache hervor, daß der zeitlich frühere ſ. g. hieronymianiſche Heiligenkalender den Feſttag der hl. Cäcilia in doppelter Weiſe verzeichnet (16. Sept. und 22. Nov.), während der ſpätere Kalender des Polemius Silvius

und der von Karthago desselben gar keine Erwähnung thut.

Das Argument also, welches Kellner aus dem Schweigen der Depositio martyrum für seine Hypothese ins Feld führt, ist ohne jegliche Beweiskraft.

Noch weniger können wir der nachstehenden Beweisführung Kellners unsere Zustimmung geben: „Agnes gehörte (nach der Depositio martyrum) also von Anfang an zu den in der römischen Kirche anerkannten und verehrten Martyrern (Martyres recogniti), während die viel ältere Cäcilia noch nicht einmal 354, jedenfalls nicht 304 diese Eigenschaft erhalten hatte. Welches Ereignis hätte ihr nun nach 304 oder 354 diese Eigenschaft erwirken können? Es läßt sich keines denken. Hätte Cäcilia 354 in Rom als anerkannte Martyrin gegolten, so dürfte wenigstens der Chronograph ihren Namen seinem Werke einverleiben, und hätte das auch sicher gethan so gut wie bei andern. Er hätte es mit demselben Recht thun dürfen, wie es später der Bearbeiter der ersten Redaktion des Papstbuches, die ins 6. Jahrhundert fällt, gethan hat. . . Also zwischen 354 und rund 530 hat es eine Martyrin Cäcilia gegeben, vorher nicht. Wenn das aber der Fall ist, so kann einzig und allein die Julianische Christenverfolgung die Gelegenheit für sie gewesen sein, die Martyrerpalme zu erringen".

Anfangs- und Enddatum, innerhalb welchen das Martyrium unserer Heiligen festzusetzen sei, sind von Kellner absolut willkürlich gewählt. Er scheint vergessen zu haben, daß er an anderer Stelle schreibt: „Da also die wesentlichsten Begebenheiten der Passion (aus dem 5/6. Jahrh.) durch liturgische d. h. amtliche Dokumente bestätigt werden, so ist kein vernünftiger Grund vorhanden, an der Glaubwürdigkeit im Großen und Ganzen zu zweifeln".

Diese liturgischen Dokumente sind die Sakramentarien, und auch das Kalendarium Hieronymianum dürfte in Betracht

kommen. Darnach wäre das Enddatum ungefähr 100 Jahre früher anzusetzen. Wenn auch dieser letztere Punkt an sich von nebensächlicherer Bedeutung für unsere Frage ist, so handelt es sich doch um die Korrektheit der Darstellung.

Und mit welchem Recht bezeichnet Kellner gerade das Jahr 354 als Anfangstermin der Zeit, innerhalb welcher das Todesjahr der hl. Cäcilia anzusetzen sei? Kann man wirklich glauben, die wenigen in der Depositio martyrum verzeichneten Namen seien die einzigen Martyres recogniti um das Jahr 354 in Rom gewesen? Nur wenn alle um das Jahr 354 in der römischen Kirche anerkannten und verehrten Martyrer im Chronographen Aufzeichnung gefunden hätten, dürfte dieses Jahr als Anfangsdatum für das Zeitalter der hl. Cäcilia festgesetzt werden, und dann bliebe allerdings keine andere Verfolgung als die julianische übrig, in welcher sie die Martyrerpalme hätte erringen können. Allein die römischen Kanonheiligen Marcellinus, Petrus, Anastasia sind auch nicht in der Depositio martyrum aufgezählt. Nach der Schlußfolgerung Kellners dürfte man sie nun nicht unter die Opfer der diokletianischen Verfolgung rechnen, sondern müßte sie dem Zeitalter des Julian zuweisen, in welchem übrigens von einer blutigen Christenverfolgung im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein kann. Oder soll die hl. Cäcilia allein eine Ausnahme machen, weil sie nun einmal in die julianische „Verfolgung" hineinkonstruiert werden soll?

Nach dieser nichtsweniger als gelungenen Beweisführung redet Prof. Kellner sofort von dem „allein richtigen Zeitpunkt", auf welchen auch noch „andere gewichtige Indizien" hinweisen sollen, zunächst der Name ihres Verfolgers, des Stadtpräfekten Turcius Almacius. Dieser bleibt ein Hauptglied in der Kellner'schen Beweisführung, und in extenso werden die bekannten Daten über die christenfeindliche Turcierfamilie wieder-

holt, ohne daß etwas Neues beigebracht wäre. Wie darf man aber aus dem Umstande, daß es im 4. Jahrhundert römische Stadtpräfekten dieses Namens, und auch einen solchen gegen Ende des Jahres 362 unter Julian mit Namen Turcius Apronianus gab, die kategorische Behauptung folgern: „Es bleibt also für den Vorgänger des Turcius Apronianus, den die Profangeschichte nicht nennt, *der aber unser Turcius Almachius gewesen sein muß*, eine Amtsdauer von einem Jahre übrig, nämlich vom 3. Nov. 361 (Regierungsantritt Julians) bis Ende November 362 (Ernennung des Turcius Apronianus)".

Unter dem Vorgänger Julians, dem Kaiser Konstantius, war Vitrasius Orfitus Stadtpräfekt. Daher wäre zunächst der strenge Nachweis zu führen, daß dieser sofort von Julian seines Amtes enthoben wurde. Vermutungen wie die Kellner'sche: „Bei der Art und Weise, wie Julian zur Regierung gelangte, ist es nicht zu erwarten, daß er den von seinem Vorgänger ernannten Präfekten im Amte belassen habe", sind für einen strikten historischen Beweis ohne Wert. Die Gegenvermutung: Julian habe diesen Präfekten aus Gründen der Politik oder aus anderen Ursachen schlauer Weise für den Anfang seiner Regierungszeit in seiner Stellung bestätigt, hätte gerade so viel Beweiskraft.

Unter die „geschichtlichen Nachrichten", die in unseren Akten aufbewahrt werden, rechnet Kellner „vor allem die Namen der handelnden Personen, Urbanus ausgenommen". Könnte man nicht mit bei weitem größerer Berechtigung die Behauptung aufstellen: „Turcius ausgenommen"? Und wenn es einen Stadtpräfekten mit Namen Turcius Almachius überhaupt gegeben hat, wodurch ist es gerechtfertigt ihn in die Zeit Julians zu setzen? Turcius Almachius ist weiter nichts als eine hypothetische Person, und als solche für unsere ganze Erzählung

von sehr zweifelhaftem Werte. Selbst den in manchen Passionarien genannten Assessor des Stadtpräfekten, Tarquinius Lakkas, will Kellner als historische Person gelten lassen, obwohl er in einem Teile der Handschriften überhaupt nicht genannt wird und in einem anderen unter allen möglichen Namen figuriert.

Nur die allein sicher historisch beglaubigte Person des Papstes Urban soll aus den Akten ausgeschaltet, und der Kellner'schen Hypothese zu liebe durch Liberius ersetzt werden. Damit ist jedoch jeder sicheren Datierung der Boden entzogen. Denn die in den Akten erzählten Begebenheiten und die hypothetischen Namen des Stadtpräfekten und seines Assessors geben die Möglichkeit, das Martyrium in jedbeliebige Verfolgung zu versetzen.

Es sprechen jedoch auch sehr gewichtige Thatsachen gegen die Annahme, das „wahre Zeitalter" der hl. Cäcilia in die Regierungszeit Julians zu verlegen.

Kellner führt als Analogie zum Martyrium der hl. Cäcilia „das gleiche Verfahren unter Julian gegen Johannes und Paulus" an. Die einzige Gleichheit zwischen beiden Martyrien besteht wohl in der Auswahl der Hinrichtungsstätte, wobei Kellner aber zugeben muß, daß „Hinrichtungen im Hause auch sonst in der Kaiserzeit vorkamen". Die Art und Weise der Verurteilung in beiden Fällen ist jedoch total verschieden. Das Bruderpaar wird heimlich in seiner Behausung niedergestochen, so daß man das Gerücht ausstreuen konnte, man habe die Brüder in die Verbannung geschickt; erst auf wundervolle Weise soll man zur Kenntnis von ihrem Martyrium gelangt sein.

Ganz anders bei der hl. Cäcilia, die auf Grund eines Prozesses zum Tode verurteilt wurde, und wenn das Urteil auch in ihrem Hause vollstreckt, so hatte doch die römische

Christengemeinde, wie aus den Akten ersichtlich, Kenntnis davon.

Bekannt ist zudem auch, daß Julian, gewarnt durch die früheren Erfahrungen seiner Vorgänger auf dem Kaiserthrone, eine direkte und blutige Verfolgung zu vermeiden suchte, und mit ganz anderen Mitteln auf die Vernichtung des Christentums Bedacht war. Wir verstehen darum nicht, wie Kellner eine übertriebene Notiz aus den Cäcilienakten für seine Hypothese zu verwerten wagt, mit den Worten: „Die Mitteilung, daß die Leichen der gemordeten Christen unbeerdigt auf der Straße liegen blieben, erinnert an eben dieselbe Mitteilung aus der Passio der hl. Bibiana, die ebenfalls der julianischen Verfolgung angehört".

An Stelle des Urbanus glaubt Kellner den Liberius setzen zu können, welcher unter Julian den Stuhl Petri inne hatte, weil die Vorgänge im Leben dieses Papstes überraschend zu der Meldung der Passion stimmten, der betreffende Papa sei zweimal verfolgt und Confessor geworden. Allein wenn man dieser Bemerkung der Akten überhaupt eine Bedeutung beilegen will, so haben wir auch einen Urbanus, der, wie Papst Kornelius an Cyprian meldet, ex iterata confessione egregiam gloriam adeptus est; er dürfte in der Kallistuskatakombe beigesetzt gewesen sein, während der Papst Urban in dem Cömeterium des Prätextat bestattet war[1]). Konnte der spätere Redaktor der Akten nicht leicht dem Papste zuschreiben, was für den Confessor zutraf, indem er beide Personen verwechselte?

Kellner ist darüber erstaunt, daß in der Meßpräfation auf die hl. Cäcilia im Sacramentarium Leoninum des Papstes Urban keine Erwähnung geschehe, und daß sich für denselben hier keine eigne Messe finde. Ist denn dieses bezüglich des Liberius der Fall? Oder ist die Präfation zu Ehren des Urbanus verfaßt, und nicht der hl. Cäcilia? Man kann doch

1) Siehe Kirsch: „Das Todesjahr d. hl. Cäc." S. 32 ff.

nicht in der kurzen Präfationsnotiz ihre ganze Lebensgeschichte mit allen näheren Umständen verlangen.

Zudem war Papst Urbanus weder Martyrer, noch Confessor im engeren Sinn[1]); daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn für seinen Festtag kein eignes Meßformular existierte.

Endlich geben wir der Kellner'schen Hypothese gegenüber zu bedenken: Wenn Cäcilia unter Julian das Martyrium erlitten hat, so war sie eine Zeitgenossin des Papstes Damasus, welcher die unter Diokletian gemarterte Agnes in einem Epigramm verherrlichte. Von einem solchen auf die hl. Cäcilia wissen wir bis jetzt nichts. Und doch, was würde näher liegen, als die Annahme, daß der Papst, noch ganz unter dem Eindruck dieses glorreichen Martyriums aus seiner Zeit, in einer Grabinschrift der Nachwelt von dem siegreichen Glaubenskampfe der christlichen Heldin Kunde gegeben hätte, wie er bei so manchem anderen Martyrer gethan.

Ferner: der hl. Ambrosius, der nach der Annahme Kellners gleichfalls ein Zeitgenosse der hl. Cäcilia gewesen wäre, preist in einer Lobrede die hl. Agnes, die ungefähr 3—4 Dezennien vor seiner Geburt gemartert worden war, und einer ihm zeitgenössischen Glaubensheldin sollte er keine Erwähnung thun?

Wie will Prof. Kellner dieses auffallende Schweigen erklären? Man kann immerhin annehmen, daß im Verlaufe von etwa 150 Jahren, besonders in den Stürmen der letzten großen Verfolgungen, das Andenken unserer Heiligen durch irgendwelche Umstände für eine Zeitlang verdunkelt war, aber unerklärlich wäre es, daß ein gleichzeitiger Papst Damasus, sowie ein Kirchenvater Ambrosius, der ex professo über das Lob der Jungfrauschaft handelt, gerade dieses glorreiche Martyrium, von dem sie Zeugen gewesen wären, mit Stillschweigen

1) Kirsch l. c. S. 34 f.

übergehen sollten.

„Als sichere Bürgschaft, daß Cäcilia erst nach Agnes gelebt und gelitten hat", sollen nach Kellner auch der Kanon und die ältesten Texte der Litaneien gelten, weil sie Cäcilia niemals vor Agnes nennen. Letztere können wohl hier nicht ernstlich in Betracht kommen, weil sie die Reihenfolge aus dem Kanon herübergenommen haben dürften.

Die Zählweise im Kanon kann aber für die Datierung kein Material abgeben. Die römische Martyrin Agnes, gleich der hl. Cäcilia eine Braut Christi, geht ihr allerdings in diesem Triumpfverzeichnisse voran, die Wittwe Anastasia folgt ihr. Alle drei sind Töchter der Kirche Roms. Soll nun Anastasia auch erst zur Zeit Julians das Martyrium erlitten haben? Nach Kellner sollte man zu diesem Schlusse kommen, und doch wurde sie unter Diokletian, zur Zeit der hl. Agnes der Marterpalme teilhaftig. Man kann nicht geltend machen, der Unterschied zwischen Jungfrau und Wittfrau sei hierfür entscheidend gewesen; denn in diesem Falle hätten Felicitas und Perpetua nicht an erster Stelle kommemoriert werden dürfen, sondern ihre Namen hätten vor dem der hl. Anastasia eingeschoben werden müssen.

Und wie steht die Sache hinsichtlich der beiden sizilianischen Martyrinnen Agatha und Lucia? Falsch ist die Ansicht, Gregor d. Gr. habe alle Heiligen, deren Namen man im Kanon liest, in denselben aufgenommen. Allerdings weiß man nach einem Bericht des Aldhelm v. Scherburn, daß die beiden zuletzt genannten Martyrinnen von Catania und Syrakus erst durch Gregor Aufnahme in den Meßkanon bei den übrigen Heiligennamen fanden, aber auch nur diese. Und wohl aus Höflichkeit, wenn wir uns so ausdrücken sollen, hat der Papst den beiden Sizilianerinnen den Vorrang vor den drei Römerinnen gegeben.

Hiernach wird man gestehen müssen, daß sich aus der

Zählweise des Kanons nichts weniger als „eine sichere Bürgschaft“ für „das wahre Zeitalter“ gewinnen läßt.

Kellner findet es auch „auffallend, daß das Martyrologium Hieronymianum die passio St. Caeciliae *ohne* ihre Gefährten unter dem 16. Sept. notiert, daneben noch den 22. Nov. als Gedächtnistag derselben mit ihren drei Gefährten bezeichnet, wohlgemerkt nicht als passio oder natale, und daß für die Gefährten noch der 14. April als besonderer Gedächtnistag vorhanden ist“. Die Sache ist an sich ganz klar. Die hl. Cäcilia hat ja nach den Akten gar nicht am gleichen Tag, wie ihre Genossen Valerian, Tiburtius und Maximus das Martyrium erlitten. Also wurde auch der dies passionis zu verschiedener Zeit am 14. April und 16. Sept. gefeiert[1]). Daß

1) Kellner scheint der Annahme zu huldigen, Cäcilia und ihre Genossen seien an einem Tage gemartert worden. Darum schreibt er auch hinsichtlich des Cod. lat. 14418 der Münch. Hof- und Staatsbibl.: „Allein dieser Codex, ein s. g. Passionale gibt, wie in anderen Fällen, so auch hier, nur Auszüge aus älteren Quellen und hat die Passio Caeciliae schon wie die Bollandisten in 2 Teile zerlegt. . .“ Dieses ist allerdings das einzig Richtige. Die Martyrien fanden nicht gleichzeitig statt; demnach sind auch getrennte Berichte darüber verfaßt worden. Hätte nun Prof. Kellner den Text, welcher in dieser Handschrift geboten wird, etwas näher angesehen, so hätte er unschwer erkennen müssen, daß er von dem bisher bekannten in *wesentlichen* Stücken abweicht, und dann nicht die Behauptung aufgestellt: „Die Forschung wird durch ihn nicht gefördert“. Daß wir es nicht mit einem Originaltexte zu thun haben, wurde von uns ausdrücklich hervorgehoben, es liegt vielmehr uns hier ein Text vor, der auf älteren eigenartigen Quellen ruht. Wir machen Kellner nur auf 2 Thatsachen aufmerksam. Sämtliche anderen Texte, selbst die Verkürzungen, unterlassen niemals die Stelle: Cantantibus organis etc. In Cod. 14418 allein fehlt sie. Ferner sämtliche anderen Texte enthalten die vielbeanstandete Stelle: Urban habe die Heilige inter collegas suos beigesetzt, ubi depositi sunt omnes sancti confessores et martyres. Unsere Handschrift allein hat diesen Anachronismus vermieden und verzeichnet: ubi multi fuerant confessores et martyres pariter conlocati. Und wenn Kellner schließlich meint: „Das Neue Arch. f. ä. d. Gesch. Bd. II, 292 scheint der Handschrift ein

man aber am Gedächtnistage der hl. Cäcilia, 22. Nov. (vielleicht der Konsekrationstag ihrer transtiberinischen Basilika), welcher von ihrem wirklichen Todestage (16. Sept.) wohl zu unterscheiden ist, auch ihrer Angehörigen festlich gedachte, ist doch nicht zum Verwundern.

Sprechen so die vorhandenen schriftlichen Denkmäler nicht für die Kellner'sche Hypothese, so wird sie geradezu widerlegt durch die Resultate der neueren archäologischen Forschung. Zunächst gilt es hier eine ganze Anzahl von falschen Behauptungen und Ausführungen Kellners richtig zu stellen.

Unrichtig ist es, wenn er wieder und wieder von der Katakombe des Sixtus und Präsentatus redet, während sie Cömeterium des Prätextatus heißt. Das „Diplom" Paschals I, auf welches sich Kellner bezieht, spricht auch nur vom Cömeterium des Sixtus oder Prätextatus; manche Handschriften, z. B. eine der Basilika von St. Peter, sowie das Papstbuch wissen lediglich vom Cömeterium des Prätextat.

Unrichtig ist ferner die Behauptung Kellners: „Als diese Papstgruft aber wurde später die nach Sixtus und Präsentatus (sic) genannte angesehen, jedenfalls auf die Autorität der Passion hin". Hier bedürfte fast jedes Wort der Korrektur. Die Notiz der Passion, Urban habe die Martyrin inter collegas suos episcopos beigesetzt, hat die Papstgruft in San Callisto im Auge. Nicht eine Gruft, sondern eine ganze Katakombe trägt den Namen des Prätextat. Allerdings lautet die fragliche Stelle in dem angeblich von Paschalis I herrührenden Diplome: „Endlich fanden wir den hl. Leichnam im

zu hohes Alter zuzubilligen, wenn es sie ins 9. Jahrh. setzt", so bedauern wir, uns zu der Bemerkung veranlaßt zu sehen: Das „Archiv" ist uns in diesem Falle doch eine gewichtigere Autorität, und wer die betreffende Handschrift zum Gegenstand des Studiums gemacht hat, dürfte eher berufen sein, zur Abgabe eines Urteils über ihr Alter, als jemand, der in diesem Punkte mit Vermutungen operiert.

Cömeterium des hl. Sixtus oder Prätextatus, draußen an der appischen Straße, wie es in ihren Martyrakten erzählt ist, neben unseren bischöflichen Amtsbrüdern u. s. w."

Unter diesem Cömeterium St. Sixti oder Prätextati haben wir nun nicht die Papstgruft in San Callisto zu verstehen, sondern die Prätextatkatakombe, in welcher der Papst Sixtus II mit seinen Gefährten (6. Aug. 258) niedergemetzelt wurde. Sein Leichnam wurde nach der Papstgruft übertragen, während die übrigen Blutzeugen am Schauplatze ihres Martyriums beigesetzt wurden.

Das angebliche Diplom Paschalis I ist keine von dem Papste ausgestellte Urkunde, sondern eine mit Verwertung der Martyrakten auf Grund der Nachricht des liber Pontificalis angefertigtes späteres Machwerk. Die Bemerkung: „wir fanden die Heilige in der Nähe unserer bischöflichen Amtsbrüder, wie es in ihrer hl. Passion deutlich erzählt wird", findet sich im „Papstbuche" nicht; hier lautet die Stelle nur: „Man fand die Heilige in der Katakombe des Prätextatus noch bekleidet mit den goldgewebten Gewändern" [1]).

Darnach dürfte man höchstens annehmen, der Verfertiger des Diploms habe die Papstgruft im Cömeterium des Prätextat gesucht, was nicht einmal notwendig aus obigen Worten gefolgert werden muß. Keineswegs wurde aber allgemein „als diese Papstgruft später die nach Sixtus und Präsentatus genannte angesehen". Noch weniger darf man behaupten, es sei dies „auf die Autorität der Passion hin" geschehen; denn es wurde lediglich von der an sich richtigen Notiz der Passio durch den Verfasser des Diploms ein falscher Gebrauch gemacht.

Ferner ist es unrichtig, wenn Kellner behauptet: es hat sich bei den Ausgrabungen in den Katakomben herausgestellt, daß (Papst) Urban nicht in der genannten Katakombe

1) Das Nähere s. bei Kirsch: „Die hl. Cäc." S. 62 ff.; S. 73 f.

(des Prätextatus) seine Ruhestätte fand, sondern in der Papstgruft im Cömeterium des Callistus"; denn Papst Urban war thatsächlich nicht in San Callisto, sondern in Prätextat beigesetzt [1]).

Am meisten Kopfschütteln wird bei allen Kennern wohl nachstehender Satz Kellners erregt haben: „Die Katakombe des Sixtus und Präsentatus, in welcher Cäcilia und ein sonst unbekannter Martyrer Urbanus beigesetzt waren, liegt in unmittelbarer Nähe die (der?) Papstgruft, ist aber mit ihr nicht identisch. Da haben wir also die Ursache des Mißverständnisses".

Jedem Wanderer, der seinen Fuß einmal in die Tiefe der Katakomben von San Callisto gesetzt hat, ist die Cäciliengruft bekannt, welche unmittelbar an die Papstkrypta anstößt und durch einen schmalen Durchgang mit ihr verbunden ist. Hier war Cäcilia in einer Nische (Länge 1,95 m, Tiefe 1,60 m, Höhe 1,28 m) beigesetzt, welche mit ihrer Rückwand an die Papstgruft anstößt.

Wenn der Liber Pontificalis den Papst Paschalis i. J. 821 die Reliquien der hl. Cäcilia in Prätextat auffinden läßt, so dürfte diese Angabe der Vermutung Raum geben, sie seien vor den Greuelthaten der Longobarden i. J. 756 zur größeren Sicherheit nach einem weniger bekannten Orte gebracht worden; denn die Ruhestätte der hl. Cäcilia in San Callisto war nach den Angaben der dem 7. und 8. Jahrhundert angehörenden Pilgerbücher allgemein bekannt [2]).

---

1) Siehe Kirsch: Das Todesj. ꝛc. S. 29 ff.; Wilpert: Röm. Q.Schr. 1. u. 2. Heft 1901 S. 59 ff.

2) Siehe Kirsch: „Die hl. Cäcil." S. 74. Kellner weist a. a. O. S. 248 f. darauf hin, daß die Katakomben schon 410 bei der Belagerung Roms durch Alarich geplündert und teilweise beschädigt, noch mehr unter Vitiges i. J. 535 verwüstet und vollständig durch die Longobarden zerstört wurden. „Diese Vorgänge", meint Kellner, „machten es erklärlich, daß sich topographische Irrtümer einschleichen und festsetzen konnten.

Die Katakombe des Prätextat, in welcher Papst Urban und kein „unbekannter Martyrer" dieses Namens bestattet war, liegt links, die Katakombe des Kallistus rechts von der Via Appia antica; die Papstgruft ist nur ein winziges Teilchen der letzteren, so daß man korrekterweise auch nicht schreiben kann, die Katakombe des Prätextat liege „in unmittelbarer Nähe der Papstgruft".

Schließlich machen es die neueren Untersuchungen und Funde in den Katakomben unmöglich, das Martyrium der hl. Cäcilia in die späte Zeit des Julian hinaufzurücken, und Kellner hätte sich nach den gründlichen „neuen Studien zur Katakombe des hl. Kallistus" von Wilpert [1]) nicht zu seiner Hypothese entschließen dürfen.

Mit Recht schreibt Wilpert [2]): Die aus den Martyrakten der hl. Cäcilia stammende Notiz, derzufolge Papst Urban die Heilige „inter collegas suos" bestattet habe, ist augenscheinlich das Resultat einer späteren Reflexion; denn als Cäcilia zur Zeit Urbans den Martertod erlitt, war noch kein Papst in LO (Papst- und Cäciliengruft) begraben. Hieran bleibt aber das wahr, daß das Grab der Heiligen in der Doppelkammer, da, wo de Rossi es konstatiert hat, lag, und nicht in der Katakombe des Prätextat, wie man es nach dem Bericht über die Auffindung der Heiligen unter Paschal I vermuten sollte. Die Pilger, welche die Katakomben lange vor dem 9. Jahrh.

Der Verfasser der jetzigen Passionsgeschichte der hl. Cäcilia konnte daher leicht in den erwähnten Irrtum fallen; aus ihm hat dann Paschalis I die betreffende Mitteilung geschöpft und schon die Verfasser des Papstbuches als die der beiden genannten Kataloge scheinen ihnen gefolgt zu sein, seinen (m) Irrtum aber nach (noch) Anachronismen hinzugefügt zu haben". Aus obigem dürfte zur Genüge hervorgehen, daß diese Ausführungen alle Thatsachen auf den Kopf stellen.

1) Röm. Quartalschrift 1901 Heft 1 u. 2. S. 50 ff.

2) A. a. O. S. 62 f.

besucht haben, erwähnen es einstimmig unter den Heiligtümern des hl. Kallistus, ein Irrtum ist ausgeschlossen. Da L^1O als cubiculum duplex ein Ganzes bildete, und der eine oder andere von den 9 Päpsten wahrscheinlich in O (Cäciliengruft) begraben war, so ist der Ausdruck inter collegas im wörtlichen Sinn „unter den Kollegen" zu verstehen, und nicht mit „neben zu übersetzen".

Die Anlage der Papst- und Cäciliengruft in der Kallistuskatakombe wirft die ganze Hypothese Kellners über den Haufen. Nach der architektonischen Analyse, welche Michele de Rossi mit erstaunlicher Sachkenntnis und großer Gewissenhaftigkeit in der Kallistuskatakombe vorgenommen hatte, sollte die Papstgruft ursprünglich mit einem regelmäßigen Altargrab (sepolcro a mensa) für sich allein existiert haben. Letzteres habe später auf seiner linken Seite eine Einengung erfahren, um Raum für einen Durchlaß zu schaffen. Die architektonische Analyse gab aber für „diese unregelmäßige und sonderbare Arbeit" keinen Aufschluß; deshalb versuchte Giovanni Battista de Rossi eine historische Erklärung. Darnach sei die Veränderung wegen der Neuanlage einer Krypta für die hl. Cäcilia neben der Papstgruft notwendig geworden. Man habe nämlich die hl. Cäcilia, die „Herrin und Patronin des Cömeteriums" von hier aus in die nebenanliegende Kammer transferiert, nachdem ihre ursprüngliche Begräbnisstätte zur Papstgruft bestimmt worden war.

Diese aus verschiedenen Gründen unwahrscheinliche Annahme[1]) nötigte den berühmten Archäologen sogar zu dem Geständnis, hierdurch werde die gewöhnliche Datierung begünstigt, wonach die hl. Cäcilia unter Alexander Severus das Martyrium erlitten habe.

Wilpert[2]) giebt nun den Aufschluß für die Unregelmäßig-

1) Siehe Kirsch: Todesj. S. 12 ff.

2) Wilpert: Röm. Q.Schr. l. c. S. 53 ff.

keit, welche die Hinterwand der Papstgruft aufweist. Seine Untersuchungen stellen fest, daß „die Anlage der ganzen Kammer anormal ist; die Seitenwände stehen nicht in einem rechten Winkel zur Gallerie, sondern haben eine starke Neigung nach rechts und verjüngen sich nach der Hinterwand zu. Diese Anomalie kann nicht mit der Unkenntnis der Fossoren entschuldigt werden, welche ihre Fähigkeiten in den benachbarten Krypten zur Genüge bekundet haben, sie ist beabsichtigt".

Von einer teilweisen Demolierung der Hinterwand kann keine Rede sein, denn sowohl das schiefe Altargrab, wie der schmale Durchlaß sind ursprünglich und nicht die Folge einer späteren Umwandlung. Die Papst- und Cäciliengruft sind zu gleicher Zeit angelegt, und man hat der Papstgruft die schiefe Richtung nach rechts gegeben, um der Cäcilienkrypta eine möglichst große Ausdehnung zu verschaffen. Auch letztere weist eine Anomalie auf, da sie nicht in der Verlängerung der Papstgruft, sondern mit einer seitlichen Richtung nach links angelegt wurde. Wie die Pläne zeigen, geschah dies mit Rücksicht auf eine präexistierende Gallerie; denn falls man diese nicht beschädigen oder durchbrechen wollte, mußte man die Cäciliengruft auf eine winzige Nische reduzieren.

Die Präexistenz der Gallerie beweist aber, daß die Anlage der Papst und Cäciliengruft nicht in die erste, sondern in die dritte Periode der Katakombenanlagen zu setzen ist, und es steht nichts im Wege, die Entstehung der Doppelkammer in die Zeit vom Ende des 2. Jahrhunderts bis zum Pontifikate des hl. Urban zu verlegen.

Eine Bestätigung dieser Annahme liegt in dem Umstande, daß die Cäcilienkrypta, in deren Hauptgrab unsere Heilige i. J. 229 od. 230 ihre letzte Ruhestätte gefunden, an der linken Schmalseite in einer regelmäßigen Gallerie fortgeführt wurde, und daß die Monumente dieser letzteren der auf das Martyrium

der hl. Cäcilia folgenden Zeit angehören.

Von dieser Gallerie läßt sich ein Schluß auf das Alter der Doppelkrypta (Cäcilien- und Papstgruft) machen. Sie stammt nicht, wie die Brüder de Rossi meinen, aus der ersten Periode der ganzen Anlage, denn einer solchen Annahme widerspricht die Präexistenz der oben erwähnten, mit der Papstkrypta ungefähr parallel laufenden Gallerie. Mit diesem Resultat stimmt auch die Form der beiden Krypten überein; denn „die Papstkrypta bekundet ganz augenscheinlich das Streben, als Gruft für viele Leichen zu dienen, hat daher in den Seitenwänden zwei Abteilungen von Loculi" (Grabesnischen), während die älteren Kammern (aus der ersten Periode) nur Eine Abteilung besitzen.

Die gleiche Ökonomie zeigt sich in der Cäciliengruft, wo „man an der linken Schmalseite sogar den Ansatz zu einer Gallerie in den ursprünglichen Plan aufgenommen hat, um den noch übrigen Raum der Area zu Begräbniszwecken auszunützen".

Die schon seit langer Zeit existierende Katakombe des hl. Kallistus (Area I) erfuhr in den allerersten Zeiten des Friedens eine Erweiterung. Es erhellt dies aus dem Umstande, daß in der hervorragendsten Krypta dieser Area II der Papst Miltiades († 314) beigesetzt wurde. Er hatte i. J. 311 die in der diokletianischen Verfolgung konfiszierten Coemeterien von Maxentius zurückerhalten, alsbald die in die Kallistuskatakombe führende, höchstwahrscheinlich von den Heiden zerstörte Treppe wiederhergestellt, die Area I mit dem jenseits der Via Appio-Ardeatina ausgegrabenen Teile der Katakombe in Verbindung gesetzt und die letztere durch neue Anlagen bereichert.

Auf Grund dieser neuen architektonischen Analyse glaubt Wilpert unseren Untersuchungen[1]) seine volle Zustimmung geben

1) Er nennt sie „überzeugende".

zu müſſen, daß das Martyrium der hl. Cäcilia in das Jahr 229/230 zu ſetzen ſei. Wir glauben daher auch jetzt noch an der Regierungszeit des Alexander Severus als dem wahrſcheinlichen Zeitalter der hl. Cäcilia feſthalten zu ſollen trotz der angeblichen Entdeckung des wahren.

4.

Das Alter der Arkandisciplin.

Von Prof. Dr. F. X. Funk.

Lange Zeit war bei den Proteſtanten die Anſicht herrſchend, die Arkandisciplin reiche bis an das Ende des 2. Jahrhunderts zurück. Katholiſcherſeits wurde ihr Anfang noch früher angeſetzt, indem man ſie bereits durch Juſtin berückſichtigt fand, teilweiſe geradezu ein apoſtoliſcher Urſprung angenommen. Vor zwei Jahrzehnten trat eine Wendung ein, und den Anſtoß zu ihr gab Th. Zahn mit einigen Bemerkungen in der Abhandlung: Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche, in der Zeitſchrift für kirchliche Wiſſenſchaft und kirchliches Leben II (1881), 302—324. Indem Zahn es als unzuläſſig bezeichnete, Arkandisciplin überall da zu wittern, wo ein an die heidniſchen Myſterienkulte abſichtlich oder unabſichtlich erinnernder Ausdruck auf chriſtliche Dinge angewendet worden ſei, und die Arkandisciplin, wie doch das Wort beſagen wolle, definiert als Beobachtung einer kirchlichen Regel, wonach gewiſſe Teile des Kultus und einige mit dem Kultus zuſammenhängende Stücke vor den Nichtgetauften ſorgfältig

geheim gehalten werden sollten, glaubte er zu finden, daß bis ins 3. Jahrhundert überall in der Kirche nur das Gegenteil von jener Disciplin wahrzunehmen sei, daß insbesondere noch Tertullian und Origenes nicht nur nicht für sie, sondern gegen sie zeugen, und daß es der nachkonstantinischen Kirche vorbehalten gewesen sei, von allem, was mit den Sakramenten zusammenhing, als von Dingen zu reden, die man ängstlich vor den Ohren und Augen der Uneingeweihten zu verheimlichen habe (S. 316). Das Urteil schlug ein. Man sprach zwar nicht, wie Zahn, von einem nachkonstantinischen Ursprung. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum 1894 S. 129, läßt, wenn die Arkandisciplin in wirklich ausgeprägter Gestalt uns auch erst im 4. Jahrhundert entgegentrete, wenigstens ihre Wurzeln in eine beträchtlich höhere Zeit hinaufreichen; aber er verzichtet darauf, die früheren Spuren näher herauszustellen und erklärt die gewöhnlich aus Tertullian und Origenes angeführten Zeugnisse für unzureichend. N. Bonwetsch, der in seiner Abhandlung über Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisciplin, in der Zeitschrift für historische Theologie 1873 S. 203—299, noch der herrschenden Auffassung folgte und auf Grund eines nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft allerdings unzureichenden Zeugnisses, nämlich des Zeugnisses der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen, die Arkandisciplin um die Mitte des 3. Jahrhunderts in allen Grundzügen für ausgebildet erklärte, bemerkt in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. A. II (1897), 54, daß sich für ihre Geltung im 3. Jahrhundert nichts Bestimmtes sagen lasse. F. Kattenbusch, Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols 1900 S. 176—179, bestreitet, daß Origenes unter der Arkandisciplin stand, und giebt deren Anfänge frühestens für die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zu (Konfessions-

kunde 1892 I, 393). Katholischerseits fand jüngst P. Batiffol in seinen Études d'histoire et de théologie positive 1902 p. 1—41 in dem Alexandriner einen Zeugen gegen den Bestand der Disciplin.

Ich vermag dem nicht beizustimmen. Es ist zuzugeben, daß man es früher mit den Beweisen für das Alter der Disciplin mehrfach zu leicht nahm. Auf der anderen Seite ging man aber jetzt in der Kritik und Reaktion zu weit. Origenes ist sicher kein Zeuge gegen das Vorhandensein der Disciplin. Was in dieser Beziehung geltend gemacht wurde, kann nicht als Beweis gelten. Es läßt sich eher zeigen, daß er die Disciplin kannte. Selbst Tertullian ist nicht als Zeuge aufzugeben.

Indem Zahn gegen den Bestand der Disciplin im 2. Jahrhundert anführt, daß Justin, Irenäus und Tertullian in ihren Schriften ohne alle Geheimthuerei von Abendmahl und Taufe reden, und zwar nicht allein von den übernatürlichen Gaben, welche der Glaube darin finde und empfange, sondern auch von dem äußeren Ritus, bemerkt er weiter: noch Origenes scheue sich nicht, in Predigten, welchen auch Nichtgetaufte beiwohnten, die Einsetzungsworte des Abendmahls bruchstückweise mitzuteilen; er rede ganz unbefangen von der fast übertriebenen Ängstlichkeit, womit man es zu verhüten suchte, daß ein Stück vom geweihten Brote, worin Christi Leib dargeboten werde, zu Boden falle; auch sehe es nicht nach Arkandisciplin aus, wenn er die Nutzanwendung mache, daß ein unachtsames Anhören des göttlichen Wortes mindestens eine ebenso schwere Versündigung sei (S. 316). Das letztere mag an sich richtig sein. Aber ebenso richtig ist, daß die fragliche Nutzanwendung die Arkandisciplin nicht ausschließt, und um die Frage, ob dieses der Fall ist, handelt es sich vor allem. Zudem wurde die Stelle, die in Betracht kommt, In

Exod. hom. XIII, 3, nicht ganz richtig wiedergegeben. Origenes redet nicht so offen, wie Zahn ihn sprechen läßt. Er spricht wohl von corpus Domini und von munus consecratum, nicht aber von geweihtem Brote, worin Christi Leib dargeboten werde. Der Unterschied mag freilich nur ein gradueller sein; auf solche Differenzen kommt es aber in der Frage gerade an. Das erste Argument endlich trägt seine Schwäche schon an der Stirne. Wenn Origenes die Einsetzungsworte des Abendmahls nur bruchstückweise mitteilt, so folgt nicht, daß er sie vor Nichtgetauften auch ohne weiteres und ganz vortragen durfte. Das Verfahren beweist vielmehr zunächst, daß er wahrscheinlich eine Zurückhaltung zu beobachten hatte, und wenn man erwägt, wie Origenes an den beiden Stellen, um die es hier sich handelt, In Lev. hom. IX, 10; XIII, 3, seine Rede plötzlich einhält und sie abbricht, so ist dieser Schluß völlig begründet, ja fast notwendig. Auf die bezüglichen Stellen wird noch zurückzukommen sein. In dem Matthäuskommentar ser. 85—86 (ed. De la Rue III, 898 sq.) redet er allerdings vollständiger. Von der Schrift ist aber abzusehen, weil sie nicht eine Gemeindehomilie ist.

Batiffol glaubt in zwei Stellen der Schrift gegen Celsus ein Zeugnis gegen den Bestand der Disciplin zu finden. Da Celsus den Christen Verheimlichung ihrer Lehre vorwarf, entgegnet Origenes III, 15: Deutlich legen wir das Hehre unseres Systems dar und verbergen es nicht, wie Celsus, da wir auch den zuerst Eingeführten Verachtung der Idole und alles Bildwerkes einflößen und überdies, ihre Gesinnungen emporhebend, sie von dem Kult des Geschaffenen zu dem Schöpfer des All hinführen, deutlich den Geweissagten darlegend aus den ihn betreffenden zahlreichen Weissagungen und aus den Evangelien und apostolischen Aussprüchen, die mit Prüfung denjenigen übergeben werden, die verständiger hören

können. Batiffol fragt, indem er die Stelle verkürzt anführt: Wo ist da die Arkandisciplin? (S. 17). Ich frage meinerseits: Was nötigt uns in der Stelle, das Vorhandensein der Disciplin zu leugnen? Origenes konnte in jener Weise mit allem Grund sprechen, wenn die fragliche Einrichtung auch bereits bestand. Die Christen hatten keine Geheimlehre in dem Sinn, in welchem Celsus sie ihnen vorwarf. Die Grundzüge ihrer Lehre lagen offen vor der ganzen Welt da und waren jedermann zugänglich. Das schließt aber nicht aus, daß sie einige wenige Punkte, namentlich das Abendmahl oder die Feier der Eucharistie, vor denen, die nicht oder noch nicht ganz zu ihnen gehörten, als Geheimnis bewahrten, und in der That läßt Origenes an jener Stelle alles, was je in den Bereich der Arkandisciplin fiel, beiseite.

Ähnlich verhält es sich mit der zweiten Stelle oder mit C. Celsum I, 7. Was Origenes hier zur Abwehr des Vorwurfes, daß das Dogma der Christen verborgen oder geheim (κρύφιον) sei, vorbringt: beinahe die ganze Welt habe die Predigt der Christen erfahren, mehr als die Lehre der Philosophen; denn niemand sei verborgen die Geburt Jesu aus der Jungfrau, sein Kreuzestod und seine Auferstehung und das künftige Gericht; das Geheimnis der Auferstehung werde besprochen, ohne daß man es verstehe, und von den Ungläubigen verspottet; es sei also eine große Ungereimtheit zu sagen, die christliche Lehre sei geheim: das berührt die Arkandisciplin im Grunde so wenig, daß es auch zu der Zeit, wo sie in voller Ausbildung stand, angeführt werden konnte. Die Stelle enthält aber noch ein weiteres. Origenes fährt nach jenen Worten unmittelbar fort: daß es aber einiges nach dem Exoterischen gebe, das nicht in die Menge komme, sei nicht bloß der christlichen Lehre eigen, sondern finde sich auch bei der der Philosophen, bei denen, wie bei Pythagoras, einige Lehren

exoteriſch, andere aber eſoteriſch geweſen ſeien, und wenn man dies hier nicht tadle, dann habe man auch kein Recht, das Geheimnis (τὸ κρύφιον) am Chriſtentum zu tadeln. Der Abſchnitt nahm bisher unter den Zeugniſſen für die Arkandisciplin eine Stelle ein, und wie mir ſcheint, nicht ohne Grund. Es wird ja deutlich zu verſtehen gegeben, daß die Chriſten einiges geheim halten; nur wird der Vorwurf, der ihnen darob gemacht wird, mit Hinweis auf das analoge Verhalten der Philoſophen als unberechtigt abgewieſen. Batiffol übergeht die Worte nicht; er verſchweigt auch nicht das bereits erwähnte zurückhaltende Verfahren, das in den Homilien da zu Tage tritt, wo Origenes auf die Euchariſtie zu ſprechen kommt. Aber er unterläßt es, die Bedeutung jener Stelle zu würdigen, und mit dieſem Verfahren wie mit der es bedingenden Stellung der Katechumenen findet er ſich ab als einer convention bien factice, die um ſo weniger von Belang ſei, als ſie auf einem bloßen Brauch beruhe, nicht aber auf einem Geſetz, indem ſie durch kein Konzil angeordnet worden ſei und auch in keiner der bekannten Kirchenordnungen zum Ausdruck gelange (S. 27—29). Ein Brauch kann aber die volle Bedeutung eines Geſetzes haben, eine geſetzliche Anordnung gerade deshalb unterblieben ſein, weil der Brauch eine ſo allgemeine Beobachtung fand, daß zu ihr kein Anlaß vorlag; und abgeſehen davon, kommt es hier weniger auf den Grund an, auf dem die Sache beruht, als darauf, ob ſie überhaupt vorhanden war, und weiter fragt es ſich, ob die eigentümliche Behandlung, die den Katechumenen im Altertum beim Gottesdienſt zu teil wurde, nicht gerade auf eine Arkandisciplin hinausläuft.

Auch der Abſchnitt C. Celsum III, 59—61 kommt in Betracht. Indem Origenes hier den Vorwurf abwehrt, die Chriſten rufen Sünder aller Art, bemerkt er: es ſei nicht dasſelbe, die an der Seele Kranken zur Heilung zu rufen, und

die Gesunden zur Erkenntnis und zum Verständnis der göttlicheren Dinge; indem die Christen dieses beides erkennen, und zuerst die Menschen zur Heilung rufen, belehren sie die Sünder, nicht mehr zu sündigen, bringen den Unverständigen Verstand bei, führen die Einfältigen zur Besonnenheit und die Unglücklichen zum Glück, und dann, wenn sie fortschreitend durch das Wort gereinigt worden seien und nach Kräften besser gelebt haben, rufen sie sie zu ihren Mysterien, *ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετάς*, da sie „die Weisheit bei den Vollkommenen sprechen" (I Kor. 2, 6). Origenes redet im letzten Teil die Mysteriensprache. Da dies, wie Zahn hervorhebt, durch die gegnerische Schrift gegeben war, so mag darauf kein Gewicht gelegt werden. Auch soll davon abgesehen werden, daß er nach Anrich (S. 129 Anm. 3) die Taufe als Mysterienweihe empfindet. Ebenso soll anerkannt werden, daß die Mysterien, um die es sich handelt, wie Zahn weiter geltend macht, nach dem Wortlaut nicht so fast Kultusakte sind, sondern Lehrwahrheiten, die nur den *τέλειοι*, den Getauften und bereits Glaubenden vorzutragen sind. Aber darin, daß gewisse Lehren nur den Getauften mitzuteilen seien, bestand ja gerade hauptsächlich die Arkandisciplin, und es liegt kein Grund und kein Recht vor, von den Lehren, die unter diese fielen, hier abzusehen. Daß die Worte des Apostels Paulus, die angeführt werden, an sich nicht von einer Arkandisciplin zu verstehen sind, hat hier doch wohl nichts zu bedeuten. Dem Apostel sind die Vollkommenen nicht einfach die Getauften, und daß Origenes seine Worte in diesem Sinne nimmt und umdeutet, beweist, daß die Taufe bezüglich des Unterrichts eine Bedeutung hat, die sie erst mit dem und durch das Aufkommen der Arkandisciplin erhielt. Ähnlich verhält es sich mit der folgenden Beziehung auf das Beispiel Christi (c. 60). Hier ist wohl von Wahrheiten die Rede, die von Jesus den echten Schülern im be-

sonderen (κατ' ἰδίαν) verkündigt wurden. Aber der, welcher diese Wahrheiten jetzt hören soll und jetzt erst hören darf, ist wieder der Getaufte, und wenn man dieses berücksichtigt, wird man von der Arkandisciplin nicht abgelenkt, sondern auf sie hingewiesen.

Meines Erachtens genügen schon die zwei letzten Stellen aus der Schrift gegen Celsus, um bei Origenes eine Kenntnis der Arkandisciplin anzunehmen. Seine Schriften bieten aber noch einige weitere Zeugnisse dar. Von der Stelle In Num. hom. IV, 3: Si quis sacerdos est, cui vasa sacra, id est mysteriorum sapientiae secreta, commissa sunt, discat ex iis et observet, quomodo haec oporteat intra velamen conscientiae custodire nec facile proferre ad publicum et inferioribus, id est imperitioribus, tradere, ne nuda proferat, ne aperta ostendat et penitus patentia (De la Rue II, 283), ist zwar abzusehen, da die vasa sacra als mysteriorum sapientiae secreta gedeutet sind und somit wohl die Mysterien der Gnosis gemeint sein können. Ebenso mag die schon berührte Stelle In Exod. hom. XIII, 3 auf sich beruhen bleiben, wo Origenes die Ermahnung zur achtsamen Aufnahme des göttlichen Wortes mit der Bemerkung unterstützt: Volo vos admonere religionis vestrae exemplis; nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur (De la Rue II, 176). Der besondere Appell an die Gläubigen mit dem einleitenden nostis mag zwar den Gedanken nahe legen, daß ihm die Arkandisciplin vorschwebte; die Rede begreift sich aber auch ohne diese Annahme. Nicht weiter betont werden soll auch In Num. hom. V, 1, wo Origenes, indem er von der Erklärung von Num. 4, 18 auf die kirchliche Ordnung übergeht, zunächst bemerkt, daß es manche Bräuche

gebe, die wohl alle zu beobachten haben, aber nicht alle verstehen, wie das Kniebeugen und die Haltung gegen Osten beim Gebet, und dann fortfährt: Sed et eucharistiae sive percipiendae sive eo ritu quo geritur explicandae vel eorum quae geruntur in baptismo verborum gestorumque et ordinum atque interrogationum ac responsionum quis facile explicet rationem? (II, 285). Nach dem Anfang handelt es sich nicht so sast um ein Geheimnis als um den tieferen Sinn oder Grund von christlichen Gebräuchen. Doch läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob es bloßer Zufall ist oder ob nicht eine Absicht obwaltet, wenn in der Stelle auch die beiden Sakramente einen Platz haben, bei denen die Arkandisciplin hauptsächlich sich geltend machte und später in bestimmtester Weise sich äußerte? Aber die Stelle In Lev. hom. XIII, 3 fällt mehr ins Gewicht. Indem Origenes von den Schaubroten handelt, geht er über ad illum panem, qui de caelo descendit et dat huic mundo vitam, illum panem propositionis, quem proposuit Deus per fidem in sanguine eius, ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus: Hoc facite in meam commemorationem, und bemerkt: Invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum. Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam. Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intellegi sufficit. Darauf fährt er allerdings fort: Possumus vero et aliter dicere: Omnis sermo Dei panis est, sed est differentia in panibus, und unterscheidet dann zwischen panis communis und p. mundus, zwischen sermo, qui ad communem proferri possit auditum et edocere plebem de operibus misericordiae et totius beneficentiae, und sermo, qui secreta contineat et de fide Dei et rerum scientia disserat (II, 253). Indem er aber diese

Erklärung als eine neue und von der vorausgehenden verschiedene vorbringt, darf man sie nicht so ohne weiteres, wie es durch Anrich geschieht, mit jener auf die gleiche Linie stellen; es ist vielmehr anzunehmen, daß dort Origenes etwas anderes vorschwebte, und wenn man in Betracht zieht, daß er die Rede, nachdem er sie begonnen, sofort wieder abbricht mit dem Bemerken, daß das nicht weiter auseinanderzusetzen, sondern allein in der Erinnerung festzuhalten sei, so haben wir genügenden Grund zu der Annahme, daß ihm die Eucharistie als ein Geheimnis gilt, über das eingehender nicht vor allen verhandelt werden sollte. Noch deutlicher ist in dieser Beziehung In Lev. hom. IX, 10. Nachdem Origenes mit Bezug auf Lev. 16, 12—14 bemerkt hat: Ritus quidem apud veteres propitiationis pro hominibus, qui fiebat ad Deum, qualiter celebraretur edocuit; sed tu, qui ad Christum venisti, pontificem verum, qui sanguine suo Deum tibi propitium fecit et reconciliavit te patri, non haereas in sanguine carnis, sed disce potius sanguinem verbi, et audi ipsum tibi dicentem, quia hic sanguis meus est, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum (Matth. 26, 28), fährt er fort: Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem et sanguinem verbi Dei. Non ergo immoremur in his, quae scientibus nota sunt et ignorantibus patere pon possunt (II, 243 sq.). Im letzten Satz ist wohl von scientes und ignorantes die Rede, und Anrich schloß daraus und indem er die bereits erwähnten Homilien über das Buch Numeri zum Vergleich heranzog, daß die mysteria sich hier auf die Mysterien der Gnosis beziehen (S. 129 Anm. 3). Derselbe Gegensatz waltete indessen auch bei der Arkandisciplin ob, und da Origenes von einem Geheimnis handelt, das den vorzüglichsten Inhalt derselben bildete, da er die Rede ferner in der hauptsächlich bei dieser zu Tage tretenden charakteristischen Weise abbricht, so ist dem Schluß

nicht auszuweichen, daß er sie vor Augen hatte. Auch Kattenbusch (Taufsymbol S. 179) sieht sich zu dieser Auffassung genötigt. Nur meint er, man höre hier nach aller Wahrscheinlichkeit Rufin. Es mag dieses nicht unmöglich sein, da Rufin vielfach weniger übersetzte als frei bearbeitete. Wir dürfen aber andererseits auf seine Hand nichts zurückführen, so lange wir nicht einen hinlänglichen Grund dazu haben, d. h. hier, so lange nicht ein voller Beweis dafür vorhanden ist, daß Origenes die Arkandisciplin nicht kannte, und daß in dieser Beziehung eher das Gegenteil zutrifft, geht aus dem Bisherigen zur Genüge hervor.

Wie wenig ein Grund vorliegt, dem Eindruck, den seine Schriften machen, zu mißtrauen und die Arkandisciplin für seine Zeit zu bestreiten, zeigt auch die Geschichte der Liturgie. Es ist, so viel ich sehe, allgemein anerkannt, daß die Zweiteilung des Gottesdienstes, die Zulassung der Katechumenen zum didaktischen Teil und ihr Ausschluß von der Feier der Eucharistie, zu seiner Zeit bereits bestand. Die Apostolische Didaskalia bezeugt sie in ganz bestimmter und ausdrücklicher Weise, zwar nicht an der Stelle (= Constit. apost. II, 57—58), in der sie die gottesdienstliche Versammlung beschreibt, indem sie sich hier im allgemeinen auf die eucharistische Feier beschränkt, aber in dem Abschnitt, der von dem Verfahren mit den Sündern handelt, indem sie bemerkt: wie man die Heiden, wenn sie sich bekehren und von ihrem Irrtum abwenden wollen, in die Kirche aufnehme, damit sie (als Katechumenen) das Wort hören, jedoch nicht mit ihnen in die Gemeinschaft (des Gebetes) trete (κοινωνεῖν), bis sie das Siegel empfangen haben und vollkommen geworden seien, so gestatte man auch den Sündern, bis sie eine Frucht der Besserung zeigen, wohl den Zutritt, damit sie, das Wort hörend, nicht vollständig verloren gehen, jedoch nicht die Teilnahme am Gebet, sondern heiße

sie (vor diesem) weggehen. Die Apostolischen Konstitutionen II, 39 fügen zur näheren Bestimmung bei: nach der Vorlesung des Gesetzes und der Propheten und des Evangeliums, geben aber im übrigen die Stelle unverändert wieder. Die Didaskalia fällt allem nach etwas unter Origenes herab. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß die Zweiteilung des Gottesdienstes, die sie an jener Stelle bezeugt, bereits auch in dessen Zeit bestand. Die Art und Weise, wie sie von derselben spricht, weist unbedingt auf eine längere Dauer hin. Origenes bezeugt überdies, daß die Katechumenen seinen Homilien anwohnten, nicht nur an den bereits angeführten Stellen, in denen er sich besonders an die Gläubigen oder Getauften wendet, sondern auch In Num. hom. III, 1 (II, 280), wo er die Katechumenen selbst anredet; er giebt C. Cels. III, 51 weiter auch deutlich zu verstehen, daß diese bei dem Gemeindegottesdienst, näherhin bei dem didaktischen Teil zugegen sein durften, da die Aufnahme *εἰς τὸ κοινόν*, die ihnen in der Stelle zuerkannt wird, schwerlich anders zu erklären ist [1]).

Die Ordnung reicht sogar noch weiter zurück. Tertullian kennt sie. Sein Zeugnis blieb freilich nicht unbestritten. G. v. Zezschwitz [2]) glaubte in seinen Schriften sogar den Beweis für das Gegenteil zu finden, und Bonwetsch [3]) stimmte ihm bei. Die Sache kann aber bei unbefangener Betrachtung nicht zweifelhaft sein. Die Stelle De praescript. c. 41 mag allerdings nicht entscheidend sein. Indem Tertullian auf die Würdelosigkeit und Ordnungslosigkeit des Wandels (conversatio) der Häretiker zu sprechen kommt, wirft er ihnen im besonderen vor: Quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter

1) Vgl. Kattenbusch, Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols 1900 S. 179.

2) System der Katechetik I (1863), 97—106.

3) Zeitschrift für histor. Theologie 1873 S. 245—249.

adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt, ... ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. Die Stelle besagt mehr, wie es bei den Häretikern herging, als welches die Disciplin der katholischen Kirche war. Wir erfahren, daß bei jenen der Gottesdienst abgehalten wurde, als ob zwischen Gläubigen und Katechumenen, zwischen Christen und Heiden kein Unterschied bestände; daß die Katechumenen und Gläubigen in gleicher Weise den biblischen Lesungen und der Predigt wie dem Gebet anwohnten, daß auch die Heiden von der Feier der Eucharistie nicht ausgeschlossen waren, daß infolge dessen im Grunde gar nicht mehr von Katechumenen zu reden sei, da sie, bevor sie genügend unterrichtet seien, bereits wie vollkommene Christen behandelt werden. Die Katechumenen hatten hienach bei den Häretikern ohne Unterschied von den Gläubigen an dem ganzen Gottesdienst teil, und der Gegensatz legt für die katholische Kirche an sich zunächst ein doppeltes nahe, entweder daß die Katechumenen hier ebenfalls dem ganzen Gottesdienst anwohnen durften, nur nicht ununterschieden von den Gläubigen, oder daß sie von ihm gänzlich ausgeschlossen waren. Jener Schluß verbietet sich, da sonst bekannt ist, daß die Katechumenen von der Feier der Eucharistie ausgeschlossen waren. So scheint dieser zu ziehen zu sein, und er wurde von Zezschwitz gezogen. Aber notwendig ist er nicht; es ist noch ein drittes möglich. Tertullian kann auch besagen wollen: die Katechumenen treten nicht bloß in gleicher Weise herzu und hören ebenso, sondern sie beten auch in gleicher Weise oder gemeinschaftlich mit den Gläubigen. Jedenfalls konnte er, wenn er etwa bei dem Herzutreten und Hören den Nachdruck auf den Mangel an Scheidung und Ordnung legen wollte, ihre Gebetspraxis in seinen Vorwurf aufnehmen, wenn die Disciplin der katholischen Kirche für diese

auch insofern einen Gegensatz nicht darbot, als hier nicht nur die fragliche Unordnung, sondern auch die Sache fehlte, an der sich dieselbe äußerte, die Beteilung der Katechumenen am Gebet. Die Stelle verrät ja deutlich das Bestreben, die Regellosigkeit bei den Versammlungen der Häretiker recht stark hervorzuheben, und am stärksten äußerte sich der Mangel an Disciplin eben darin, daß zum Gebet oder zur Feier der Eucharistie alle ohne Unterschied zugelassen wurden, auch die Katechumenen und selbst die Heiden. Der Schluß ist möglich, und da die Ordnung, um die es sich handelt, ein nur wenig jüngerer Zeuge kennt, so ist er mit Grund zu ziehen. Andernfalls wäre die Zulassung der Katechumenen zum homiletischen Teil des Gottesdienstes gerade in die Zwischenzeit zwischen Tertullian und Origenes anzusetzen, und dazu liegen genügende Gründe nicht vor. Was Bonwetsch (S. 249) in dieser Beziehung anführte, hätte nur dann etwa eine Bedeutung, wenn der frühere gänzliche Ausschluß der Katechumenen vom Gottesdienst ganz sicher wäre, und das wagen auch Zezschwitz und Bonwetsch nicht zu behaupten. Man darf ferner fragen, ob die Katechumenen bei den Häretikern zum ganzen Gottesdienst zugelassen worden wären, wenn er ihnen bei den Katholiken gänzlich verschlossen und nicht einmal der homiletische Teil zugänglich gewesen wäre. Dazu kommt ein Weiteres. Die Bezeichnung der Katechumenen als audientes, die sich bei Tertullian so oft findet, daß sie als die gewöhnliche anzusehen ist, begreift sich genügend nur aus ihrer Stellung zum Gottesdienst, wie dies ähnlich auch bei den Pönitenten der verschiedenen Grade der Fall ist, also nur daraus, daß sie beim Gottesdienst insoweit zugegen sein durften, als es hauptsächlich auf das Hören ankam, nicht aber daraus, daß sie etwa in privater Belehrung standen; der Satz Tertullians De paenit. c. 6: incipiunt divinis sermonibus aures rigare, findet

insbesondere nur bei der Zulassung der Katechumenen zur biblischen Lesung eine befriedigende Erklärung. Daß der Katechetenlehrer bei Cyprian (Ep. 29) allenfalls doctor audientium heißt, beweist nichts dagegen. Der Lehrer hat hier nichts zu bedeuten; es handelt sich um die Erklärung des zur Bezeichnung der Schüler üblichen Ausdruckes. Die Bemerkung Tertullians De corona mil. c. 3: Denique ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius, mag hier auf sich beruhen bleiben, weil die Zeit und der Ort der hier erwähnten Renuntiation nicht sicher zu bestimmen ist. Dagegen ist die Verweisung auf Apolog. c. 39 oder der Versuch, aus dem hier erwähnten gänzlichen Ausschluß der Pönitenten oder schweren Sünder auf die gleiche Behandlung der Katechumenen zu schließen, unbedingt als verfehlt abzulehnen. Das Verfahren beruht auf einem Anachronismus. Später tritt allerdings in dieser Beziehung ein gewisser Parallelismus zu Tage. Die Klasse der Hörenden unter den Büßern hatte am Gottesdienst den gleichen Anteil wie die Katechumenen. Aber diese gleiche Behandlung konnte erst stattfinden, nachdem in der Bußdisciplin die eingreifende Wendung eingetreten war, die Tertullian in der Schrift De pudicitia bekämpft. Bis dahin waren wohl die schweren Sünder gänzlich aus dem Gottesdienst ausgeschlossen, aus der communicatio orationis et conventus et omnis sacri commercii, wie Tertullian Apol. c. 39 sich ausdrückt und wie wir von ihm außerdem noch De pudic. c. 3 erfahren, wo er die Stellung des Büßers nach der älteren und strengeren Disciplin mit den Worten schildert: Adsistit pro foribus ecclesiae etc. Zu der Annahme aber, daß man die Katechumenen ebenso behandelt habe, liegt nicht nur kein Grund vor, sondern es spricht vielmehr alles gegen sie. Sie

büßten ja nicht für ein Vergehen, und ihre Zulassung zum didaktischen Teil des Gottesdienstes konnte ihnen nur förderlich und heilsam sein.

Es kann hienach nicht zweifelhaft sein, daß Tertullian die Zweiteilung des Gottesdienstes bereits kannte, und wenn sie zu seiner Zeit bereits in Uebung stand, reicht sie noch weiter zurück. Wie weit, läßt sich bei dem Mangel an näheren Nachrichten nicht mehr eigentlich bestimmen. Wahrscheinlich aber ist die Ordnung so alt als die Einrichtung des Katechumenats, und Justin kann schwerlich als sicherer Gegenzeuge gelten. Er nennt allerdings die Katechumenen noch nicht und erwähnt bei der Beschreibung des Gottesdienstes Apol. I, 67 insbesondere auch ihre Entlassung nicht. Aber er kennt Apol. I, 61 allem nach einen Katechumenat, wenn er auch den Ausdruck nicht gebraucht. Der Entlassung der Katechumenen gedenkt, wie wir bereits gesehen, bei der Beschreibung des Gottesdienstes auch die Didaskalia nicht, und wenn man ihre Erwähnung bei Justin insofern eher erwarten könnte, als er nicht bloß von der Feier der Eucharistie, sondern auch von der biblischen Lesung und der Predigt des Vorstehers spricht, so ist auf der anderen Seite die summarische Kürze seines Berichtes nicht zu übersehen. Auch die bei den Marcioniten bestehende Ordnung kann nicht wohl, wie häufig geschieht, als Beweis gegen die frühere Zweiteilung des Gottesdienstes gelten. Da die Sekte nach Epiphanius Haer. 42 c. 3 nur hatte, was Tertullian De praescr. c. 41 den Häretikern überhaupt vorwirft, die Feier der Mysterien in Anwesenheit der Katechumenen, so muß man, wenn man darin die Bewahrung des bisher Ueblichen erblicken will, dies auch als die anfängliche Praxis der katholischen Kirche ansehen. Wie wir bereits oben gesehen, wird aber gewöhnlich das Gegenteil angenommen, und andererseits ist mit jener Auffassung der Bericht Justins

Apol. I, 67 unverträglich, nach dem jeder beim Gottesdienſt Anweſende die Euchariſtie empfängt, es wäre denn nur weiter anzunehmen, daß der Ausſchluß der Katechumenen von der Feier der Euchariſtie gerade in der Zwiſchenzeit zwiſchen dem Urſprung der Sekte und der Abfaſſung des Werkes Juſtins erfolgte. Wahrſcheinlicher iſt, daß die Praxis der Häretiker, wie ſchon oben S. 82 angedeutet wurde, nicht auf Bewahrung des Herkommens, ſondern auf einer Neuerung beruht. Jedenfalls hat man allen Grund, von der Praxis der Marcioniten in dem obſchwebenden Problem abzuſehen, und wenn ſie nicht als Beweis gegen die Zweiteilung des Gottesdienſtes um 150 anzuſehen iſt, dann liegt noch weniger ein Grund, Juſtin als Gegenzeugen zu betrachten und den Urſprung der Ordnung, bezw. des Katechumenats, wie Batiffol (S. 25) will, an das Ende des 2. Jahrhunderts zu verlegen, in die Zeit nach der Verfolgung Mark Aurels, in der das Chriſtentum einen bis dahin unbekannten Aufſchwung genommen habe und für die Kirche eine ſtraffere Organiſation notwendig geworden ſei. Wie es ſich aber mit der fraglichen Ordnung um 150 verhalten mag, ſicher beſtand ſie ſchon um 200 einige Zeit, und nachdem dieſes feſtgeſtellt worden, iſt noch die Beziehung zur obwaltenden Frage ins Auge zu faſſen.

Nicht zweifelhaft iſt der Grund, aus dem die Katechumenen zum didaktiſchen Teil des Gottesdienſtes zugelaſſen wurden. Das Anhören des göttlichen Wortes konnte und ſollte ihnen heilſam ſein. Warum aber wurden ſie von dem folgenden Teil ausgeſchloſſen? Man kann an die Beſorgnis denken, das Heilige möchte leichter an die Heiden verraten werden, wenn man es zur Kenntnis der noch nicht hinlänglich bewährten Proſelyten gelangen laſſe. Aber dieſe Annahme enthält bereits die weitere, daß es bei den Chriſten etwas gab, was wenigſtens vor den Heiden verborgen bleiben ſollte;

ſie führt bereits auf eine Arkandisciplin zurück; und wenn in jener Furcht etwa der erſte Grund der fraglichen Einrichtung zu erblicken ſein mag, ſo blieb man jedenfalls nicht lange dabei ſtehen. Soweit wir darüber in der Litteratur Aufſchluß erhalten, galten nur die Getauften als vollkommene Chriſten als würdig, an dem euchariſtiſchen Gottesdienſt teilzunehmen; die Ungetauften oder Katechumenen als unvollkommene Chriſten erſcheinen als deſſen unwürdig und unfähig; die Fähigkeit dazu gewann man erſt nach der geziemenden Belehrung und ſittlichen Bewährung durch die Taufe. So ſchließt die Didaskalia die Katechumenen von dem Gebet und dem Opfer aus, *μέχρις οὗ τὴν σφραγῖδα λαβόντες τελειωθῶσιν* (Constit. apost. II, 39). Origenes C. Cels. III, 59 nennt vollkommene Chriſten die *εἰς τὰς τελετάς*, zu Taufe und Abendmahl zugelaſſenen. Aehnlich faßt Tertullian die Sache. Die Entrüſtung, mit der er De praescript. c. 41 von der Disciplinloſigkeit im Gottesdienſt der Häretiker ſpricht, zeigt ſo klar als nur möglich, daß er in ihr nicht etwa nur eine Mißachtung der Geſetze der Pädagogik erblickte, daß ihm die Zulaſſung der Heiden und Katechumenen zum euchariſtiſchen Gottesdienſt vielmehr als etwas in Anbetracht der Heiligkeit der Feier durchaus Unzuläſſiges erſcheint, als ein Preisgeben des Heiligen an die Hunde und der Perlen an die Schweine, wie er mit Anwendung der bekannten Worte des Herrn (Matth. 7, 6) ſich ausdrückt. Wie will man dies erklären, wenn er nicht eine Arkandisciplin kannte? Daß er in der Schrift De baptismo ohne Berückſichtigung derſelben eingehend von der Taufe handelt, ergiebt keinen Gegenbeweis. Die Arkandisciplin beſchränkt ſich ihm zunächſt auf die Feier des Kultus. Und wie wenig jener Punkt entſcheidend iſt, zeigt ein Blick auf die weitere Litteratur. Auch in ſpäterer Zeit, als die Arkandisciplin unbedingt galt, findet man dasſelbe.

Daß Tertullian De orat. c. 24 ferner bemerkt, Paulus habe auf dem Schiffe vor allen die Eucharistie gefeiert, hat gleichfalls nicht viel zu bedeuten. Batiffol findet freilich auch hier einen schlagenden Beweis für seine Auffassung (S. 19). Der Fall wird aber nur als Argument für den Satz angeführt, daß man überall beten solle (I Tim. 2, 8); dabei wird ausdrücklich auf außerordentliche Verhältnisse oder Notlagen Bezug genommen, und wenn man dieses berücksichtigt, müßte man sich hüten, die Bemerkung zu pressen und aus ihr auf eine allgemeine Regel zur Zeit des Autors zu schließen, auch wenn man die nach der entgegengesetzten Seite hinweisende Stelle De praescript. c. 41 nicht hätte. Wenn Batiffol weiter findet, daß Tertullian Apol. c. 7 die Christen durch keinerlei fides silentii gebunden sein lasse (S. 19—21), so geht er wiederum zu weit. Dies sagt der Apologet nicht, und dazu hatte er auch keinen Anlaß, da er sich an der Stelle nur die Zurückweisung der groben Anklagen auf Thyesteische Mahlzeit und Oedipöische Unzucht zum Ziel setzte. Wenn er zu diesem Behufe erklärt, daß die Heiden davon jedenfalls nicht von den Christen als den angeblich schuldigen Kunde erhalten haben, cum vel ex forma omnibus mysteriis silentii fides debeatur, und dann fortfährt: Samothracia et Eleusinia reticentur: quanto magis talia, quae prodita interim etiam humanam animadversionem provocabunt, dum divina servantur? so giebt er damit auch für die Christen eine fides silentii zu, und es läßt sich bezweifeln, ob hier, wie Zahn meint (S. 316), bloß ein argumentum ex concessis vorliegt. Wie es sich aber damit verhalten mag, jedenfalls ergiebt die Stelle keinen Beweis gegen die Arkandisciplin. Und ebenso verhält es sich endlich mit der von Batiffol (S. 21 f.) betonten Polemik Tertullians Adv. Valent. c. 1 und Irenäus' Adv. haer. I, 4, 3; 24, 6; 25, 5; II, 14, 1 gegen die Ge-

heimniskrämerei der Gnostiker, bezw. Valentinianer, da diese etwas wesentlich anderes war als die bezügliche Disciplin auf katholischer Seite.

So läßt sich an der Hand der Liturgie die Arkandisciplin bis an das Ende des 2. Jahrhunderts zurückverfolgen, und dies mit einer Bestimmtheit, daß wir sie schon aus jenem Grund für diese Zeit anzunehmen haben. Um so mehr fallen die Einzelzeugnisse ins Gewicht, und wenn in dieser Beziehung auch einiges geltend gemacht wurde, was bei strenger Prüfung nicht als beweiskräftig sich darstellt, so liegt doch im ganzen kein Grund vor, von der früheren Anschauung über das Alter der Disciplin abzugehen. Batiffol kommt insofern annähernd zu dem gleichen Ergebnis, als ihm der Katechumenat und die Zweiteilung des Gottesdienstes wenigstens bis an das Ende des 2. Jahrhunderts zurückgeht[1]). Nur glaubt er diese als etwas ansehen zu sollen, das nichts mit einer Arkandisciplin zu thun habe. Daß aber diese Auffassung nicht zureichend ist, geht schon aus dem Bisherigen hervor und läßt sich noch weiter zeigen. Wie wir durch Cyrill von Jerusalem mit aller Bestimmtheit erfahren, erteilte man in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts den Unterricht über Taufe und Eucha-

1) Nach der Anschauung, die Batiffol in den Anciennes littératures chrétiennes 1897 S. 159 über die Canones Hippolyti vorträgt, die Schrift sei das Werk einer römischen Synode um 195, muß er dafür einen noch früheren Ursprung annehmen, da nach der Art und Weise, wie beide Einrichtungen in der Schrift c. 29—30 auftreten, die Annahme unvereinbar ist, sie seien erst eben entstanden. Aber er scheint jenes exorbitante Urteil über das Alter der Schrift jetzt nicht mehr ganz festzuhalten, da er sie jetzt (S. 26) nur mehr als Zeugnis für die Zeit von Tertullian und Kallistus und auch dafür nur mit einem Vorbehalt oder Zweifel anführt. Wenn er die Erwähnung der Quadrages c. 20 richtig würdigte und diese Fastenordnung nicht unbegreiflicherweise bereits bei Irenäus fände, müßte er die Schrift, wie ich 1901 S. 639 f. bemerkte, mindestens ein Jahrhundert später ansetzen.

risie erſt nach Empfang der Sakramente, und es unterliegt keinem Zweifel, daß das Verfahren ſchon im 3. Jahrhundert beſtand und im weſentlichen ſo alt iſt als Katechumenat und Zweiteilung des Gottesdienſtes. Die Ordnung wurde ſpäter verlaſſen, und ſie erſcheint uns heute geradezu als widerſinnig. Der Unterricht über die Sakramente ſoll dem Empfang vorausgehen, nicht nachfolgen; das erfordert die Pädagogik. Und wenn früher die umgekehrte Ordnung beſtand, ſo liegt am Tage, daß man ſich dabei jedenfalls nicht allein durch pädagogiſche Motive beſtimmen ließ, daß dieſe nicht einmal in erſter Linie ſtanden, daß man die Nichtgetauften vielmehr des bezüglichen Unterrichtes eben noch nicht für würdig und fähig hielt, daß mit einem Worte Rückſichten einer Arkandisciplin wirkſam waren. Die Scholaſtiker des 17. und 18. Jahrhunderts haben die Disciplin ſtark übertrieben, und Batiffol erhob dagegen mit Recht Einſprache (S. 29 f.). Nur hätte er auch beachten ſollen, daß man in der neueſten Zeit in weiten Kreiſen von jener Uebertreibung zurückkam, und er fehlte ſelbſt in der umgekehrten Richtung, indem er die Eigentümlichkeit, in der man m. E. mit Fug und Recht eine Arkandisciplin erblickt, auf eine bloß katechetiſche Regel (S. 32), eine bloß pädagogiſche Methode (S. 34) zurückführt.

Wie wir geſehen, liegt bei Juſtin kein eigentlicher Grund vor, die Zweiteilung des Gottesdienſtes für ſeine Zeit auszuſchließen. Mit dem Katechumenat ſcheint er ſie ſogar zu kennen, und nach der Bedeutung, welche die Ordnung für die Arkandisciplin hat, läßt ſich ſomit allenfalls auch dieſe ſchon für ſeine Zeit annehmen. Dagegen läßt ſich freilich einwenden, daß er ja deutlich von Taufe und Abendmahl ſpreche. Es iſt aber auch zu beachten, daß die Disciplin nicht als ein abſolut verbindliches Geſetz anzuſehen iſt und daß ſie ſelbſt ſpäter, als ſie zu ihrer vollen Ausbildung gelangt war, nicht

ſo angeſehen wurde, wie ſich darin zeigt, daß Sokrates das nicäniſche Symbol ohne weiteres in ſeine Kirchengeſchichte I, 8 aufnahm, während es Sozomenus I, 20 mit Rückſicht auf die Arkandisciplin ausließ, und daß Fälle eintreten konnten, in denen es als das Beſſere und geradezu als notwendig erſchien, ſich über ſie hinwegzuſetzen. Daß Juſtin in einer derartigen Lage ſich zu befinden glauben konnte, läßt ſich nicht beſtreiten, da er die Chriſten gegen die ſchweren Anklagen auf Thyeſteiſches Mahl und Oedipöiſche Unzucht zu verteidigen hatte, und wenn man die Worte in Betracht zieht, mit denen er Apol. I, 61 den Bericht über Taufe und Abendmahl einleitet, er wolle auch dieſes darlegen, damit er nicht, indem er es auslaſſe, in der Darlegung ſchlecht (oder verſchlagen) zu handeln (*πονηρεύειν τι*) ſcheine, hat man Grund genug zu der Annahme, daß er wirklich in einem ſolchen Fall zu ſein glaubte, da er deutlich zu erkennen giebt, daß er eigentlich über den Gegenſtand nicht reden ſollte. Ich vermag die Stelle, wie Probſt, Kirchliche Disciplin 1873 S. 332, nicht anders zu verſtehen. Im übrigen lege ich auf die Erklärung kein Gewicht. Es genügt mir gezeigt zu haben, daß die Annahme, die Arkandisciplin reiche wenigſtens bis an das Ende des 2. Jahrhunderts zurück, hinreichender Gründe nicht entbehrt.

5.

Die Ernennung des Nachfolgers durch die Päpste Ende des fünften und Anfangs des sechsten Jahrhunderts.

Von Prof. Dr. Sägmüller.

Ob der Papst seinen Nachfolger ernennen könne ist eine viel verhandelte und vielfach in gerade entgegengesetztem Sinne beantwortete Frage [1]). Es ist auch kaum abzusehen, daß und wie die Meinungen hierüber sich einigen sollten. Nichtsdestoweniger oder vielmehr gerade deswegen kann die Kontroverse nicht zur Ruhe kommen. In letzter Zeit haben namentlich einige Franzosen das Thema aufs neue in Angriff genommen [2]). Und neuestens erklärt J. Wittig auf Grund seiner Untersuchung, „daß das, was nach Amellis Entdeckung Felix IV und Bonifaz II hierin gethan haben, schon von Papst Symmachus gewünscht, von Hilarus nicht grundsätzlich verfehmt und von Innocenz I, wenn nicht auch von Zosimus beabsichtigt und vielleicht auch ausgeführt worden ist [3])".

1) Den ganzen Stand d. Kontroverse stellen dar: K. Holder, Die Designation d. Nachfolger durch d. Päpste. 1892. Derſ., Die Designation d. Nachfolger durch d. Päpste kirchenrechtl. untersucht. Arch. f. kath. Kirchenrecht. LXXII (1894), 409 ff. Derſ., Die Des. d. Nachf. durch d. Päpste dogmatisch untersucht. Katholik. 1895. II, 385 ff. Derſ., Die Des. d. Nachf. durch die Päpste. Arch. f. k. Kirchenrecht. LXXVI (1896), 352 ff. J. Hollweck, Kann d. Papst s. Nachfolger bestimmen? Ebendas. LXXIV (1895), 329 ff. (namentlich interessant durch Verwertung der ganzen kanonist. Litteratur).

2) S. Many, Du droit des papes de désigner leur successeur. Revue de l'Institut catholique de Paris. Mars-Avril 1902. p. 141 ss. M. Sabatier, Comment on devient pape? 1901. Derſ., Le pape peut-il nommer son successeur? Rev. canon. V (1901), 350 ss. Entgegen dies. beiden verneint die Frage: G. Péries, L'intervention du pape dans l'élection de son successeur. 1902.

3) Studien z. Gesch. d. Papstes Innoc. I u. d. Papstwahlen d. 5. Jahrhunderts. Theol. Quartalschrift. LXXXIV (1902), 419.

Indem wir das v. W. für die Papstwahlen des 5. Jahrhunderts nach dieser Seite hin Geleistete dankbar anerkennen, möchten wir im folgenden die Ernennung des Nachfolgers durch die Päpste Ende des fünften und Anfangs des sechsten Jahrhunderts im Zusammenhang darstellen. In der Entwicklung der Designation des Nachfolgers durch den Papst nämlich bezeichnet die Zeit vom Ende des fünften bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts hin, also die Zeit, da die Oströmer und die Ostgothen, vor allem Kaiser Justinian und die Nachfolger des König Theoderich, um die Herrschaft über Italien rangen, einen Höhepunkt oder richtiger den Höhepunkt. Der Grund ist ersichtlich. Bei diesem Kampfe war der päpstliche Stuhl ein hochbedeutender Faktor. Beide Mächte wollten ihn mit Männern ihrer Partei besetzt sehen und nahmen in diesem Sinne mehrfach durch selbstherrliche Besetzung direkten Einfluß auf die Papstwahl. Umgekehrt wollten die Päpste selbst die Freiheit der Wahl möglichst gesichert wissen und glaubten unter Umständen die freie Besetzung am meisten gewahrt, wenn sie selber ihren Nachfolger ernennen würden, was sie denn auch nach Möglichkeit effektuierten. So sicher nun die Thatsache im allgemeinen feststeht, so wenig klar liegen die einzelnen Fakta vor. Vielmehr gehen über den einzelnen Fall die Meinungen sehr auseinander. Aus diesem Grunde glaube ich, verlohnt es sich der Mühe, diese päpstlichen Designationen im Zusammenhang zu untersuchen und darzustellen.

I. Ehe aber das Thema im engeren Sinne in Angriff genommen werden kann, sind noch einige Präliminarien zu erledigen.

Vor allem ist der Begriff Designation des Nachfolgers durch den Papst zu erläutern. Derselbe hat eine weitere und eine engere Bedeutung. Im weiteren Sinne versteht man darunter die Empfehlung einer Person zum Nachfolger durch

den Papst mit der Absicht, daß die Wahlberechtigten dadurch veranlaßt werden möchten, dieselbe zu wählen. Hier ist Designation nicht mehr als Kommendation oder Empfehlung. Im engeren Sinne aber versteht man darunter die Bezeichnung einer Person als Nachfolger durch den Papst mit der Folge, daß die betreffende Person ein ius ad rem erhält und im Falle der Erledigung des päpstlichen Stuhles sofort in dessen Besitz eintritt, das ius in re erwirbt [1]).

Weiterhin besteht bei der gleichen Art und Weise, wie damals noch die bischöflichen Stühle und der päpstliche besetzt wurden [2]), die Frage, welche Gesetze über die Ernennung des Nachfolgers durch die Bischöfe bestanden. Unzweifelhaft war dieselbe auf das Allerstrengste verboten. Die Apostel zwar stellten ihre Nachfolger in der Regel selbständig auf [3]). Doch zogen sie hiebei zum Teil bereits auch die Gemeinde zu Rat [4]). Noch mehr bedienten sich der Gutmeinung der Gemeinde ihre Schüler [5]). Wie die Bischofswahl im dritten Jahrhundert erfolgte, darüber giebt Cyprian sehr eingehende, wenn auch nicht durchweg klare Aufschlüsse. Danach erfolgte die Besetzung der bischöflichen Stühle vermittelst Wahl durch Klerus, Volk und Nachbarbischöfe. Welcher Anteil dabei den einzelnen Faktoren zukam, läßt sich nicht ganz genau sagen. Sicher aber hatten die Bischöfe die Entscheidung (iudicium) und das Recht der Konsekration [6]). Die Synode von Nicäa 325 bestimmte dann in ihrem vierten Kanon: Der Bischof soll eigentlich von allen (Bischöfen) der Exarchie (Provinz) gewählt werden. Wenn dies aber schwierig ist, sei es wegen eines

1) Hollweck a. a. O. 331.
2) Sägmüller, Lehrb. d. kath. Kirchenrechts. 1902. 309 f.
3) 1 Tim. 4, 14. Tit. 1, 5.
4) Apostelgesch. 15, 22.
5) Clem. Rom. Ad Corinth. I, c. 44.
6) Ed. Hartel. Ep. 43, c. 1; 44, c. 3; 55, c. 8; 59, c. 5, 6 etc.

dringenden Notfalles oder wegen der Weite des Weges, so sollen wenigstens drei zusammenkommen und mit schriftlicher Einwilligung der Abwesenden die Weihe vornehmen. Die Bestätigung und Oberleitung des Geschehenen soll in jeder Exarchie dem Metropoliten zustehen [1]). Obgleich hier von einem ausdrücklichen Verbot der Ernennung des Nachfolgers durch den Bischof nicht die Rede ist, so wurde doch in Konsequenz des Wortlautes mit Recht geglaubt, daß das verboten sei. So schreibt Augustinus: „Ich bin geweiht worden, als der hochbetagte Vater und Bischof Valerius seligen Angedenkens noch lebte und habe zugleich mit ihm residiert. Ich wußte nicht, daß das durch das Konzil von Nicäa verboten wurde und Valerius wußte es auch nicht" [2]). Augustinus meint hier entweder die angeführte Verordnung von Nicäa, oder vielleicht noch sicherer den achten Kanon derselben Synode, der verbietet, daß in einer Stadt zwei Bischöfe zugleich seien [3]). Freilich erhielt Augustinus im Jahre 426 selber durch eine Synode zu Hippo einen coadiutor cum iure successionis tantum in dem Priester Heraklius [4]). Ganz bestimmt aber hat die Ernennung eines Nachfolgers durch den Bischof in jedem Falle verboten die Synode von Antiochien im Jahre 341: „Einem Bischof ist es nicht erlaubt, für sich einen Nachfolger zu bestellen, auch wenn er an das Ende seines Lebens kommt. Geschieht aber solches, so soll die Aufstellung ungiltig sein.

1) F. Lauchert, Die Kanones d. wichtig. altkirchl. Konzilien. 1896. 38. Vgl. a. Kanon 6.

2) Ep. 213. Migne, Patrol. lat. XXXIII. 966 sqq.

3) Lauchert a. a. O. 39.

4) Ep. 213 cit. Sehr charakteristisch spricht sich über Aug. Erhebung aus Paulinus von Nola: „... qui (Augustinus) ad maiorem dominici muneris gratiam novo more provectus ita consecratus est, ut non succederet in cathedra, sed accederet. Nam incolumi Valerio Hipponensis ecclesiae episcopo coepiscopus Augustinus est." Ep. 7. Ed. Hartel. 1894. p. 43. C. 12, C. VII, q. 1.

Es soll vielmehr die kirchliche Regel bewahrt werden, welche enthält, es dürfe ein Bischof nicht anders bestellt werden als durch eine Synode und nach dem Urteil der Bischöfe, die nach dem Tode des vorigen das Recht haben, den Würdigeren zu befördern (c. 23)“ [1]). Der sechsundsiebenzigste der dem Anfang des fünften Jahrhunderts angehörigen Apostolischen Kanonen besagt, daß ein Bischof seinem Bruder oder Sohn oder anderen Verwandten aus menschlicher Schwäche nicht zu Gefallen sein dürfe; denn es dürfe die Kirche Gottes nicht zu einem Erbgut gemacht werden. Wenn aber jemand solches thue, solle die Ordination ungiltig sein. Er selbst aber soll exkommuniziert sein [2]).

So streng diese Gesetze lauteten, so wurden sie doch keineswegs überall beobachtet. Eine Reihe von Designationen bezw. Empfehlungen des Nachfolgers führt Wittig S. 416 f. auf. Da war es gerade Rom, das für Einhaltung der Gesetze eintrat. So hatte der Erzbischof Rustikus von Narbonne seinen Archidiakon zuerst zum Bischof von Beziers geweiht und als ihn diese Stadt nicht annahm, zu seinem Nachfolger auf dem Stuhl von Narbonne empfohlen. Und Hermes bestieg denselben hernach in der That. Da forderte Papst Hilarus nach eingelaufener Klage den Primas von Gallien, den Erzbischof von Arles, Leontius zu einem Bericht darüber auf. Auf der Synode vom 19. November 462 wurde dann Hermes zwar als Bischof von Narbonne be-

1) Lauchert a. a. O. 49. C. 3, C. VIII, q. 1. Wittig macht auf S. 393 ff. darauf aufmerksam, daß die antiochenische Synode von 341 wegen ihrer Verurteilung des hl. Athanasius seit den letzten Dezennien des 4. Jahrhunderts auch im Orient als illegitim zu gelten anfieng. Freilich anerkennt dann W. doch auch, daß die von Dionysius Exiguus in seine Kanonensammlung aufgenommene Synode, näherhin ihr 23. Kanon im 6. Jahrhundert im Abendland wieder in vollem Ansehen stand. A. a. O. S. 418. 2) Lauchert a. a. O. 11.

stätigt, ihm aber das Metropolitanrecht, andere Bischöfe zu konsekrieren, entzogen [1]). In der Art und Weise, wie Hermes auf den bischöflichen Stuhl von Narbonne gekommen war, lag ein doppelter Verstoß gegen die damaligen Kirchengesetze, nämlich die Transferierung desselben von Beziers nach Narbonne [2]) und die Beeinträchtigung des Wahlrechts der Kirche von Narbonne. Dabei macht die Aeußerung des Papstes den Eindruck, als halte er den ersteren Verstoß für größer. Bestimmt aber erklärte derselbe Papst auf einer anderen römischen Synode im Jahre 465: In Spanien glaubten manche, daß der Episkopat nicht ein göttliches Geschenk sei, sondern wie etwas Irdisches vererbt werden könne; denn viele dortige Bischöfe bezeichneten, wenn sie dem Tode nahe seien, ihre Nachfolger mit Namen, so daß keine Wahl stattfinden könne, sondern die Rücksichtnahme auf den Verstorbenen an Stelle der freien Zustimmung des Volkes trete. Das sei ein schweres Vergehen und diese Gesetzlosigkeit sei allgemein aus der Kirche auszurotten. Dementsprechend votierte die Synode: „... hoc non licuit; successores Deus dat; auctoritate vestra resistite huic rei per apostolatum vestrum!“ [3]). Der Vollständigkeit

1) Hefele, Konziliengeschichte[2] II (1875), 589 f.

2) Vgl. darüber mein Lehrb. d. kath. Kirchenrechts 298 f.

3) A. Thiel, Epistolae Rom. Pontif. genuinae .... a Hilaro usque ad Pelagium II. 1868. 162 sq. C. 5, C. VIII, q. 1. Daß hier jede Designation des Nachfolgers verboten sei, ist die herkömmliche Anschauung und ich muß mich ihr anschließen. Anders Wittig a. a. O. S. 413 ff., der seine Ansicht hierüber dahin resümiert, daß es erstens für Papst Hilarus kein novum et inauditum war, wenn ein Bischof seinen Nachfolger designierte, daß zweitens dieser Sitte vielmehr „nonnulli“ und „plerique“ huldigten, daß endlich drittens Papst Hilarus nicht wie die in Rom versammelten Bischöfe grundsätzlich jene Sitte verurteilte, sondern die Designation nur dann tadelte, wenn sie ohne Zustimmung der »vox Dei«, des Volkes, vor sich gehe und wenn auf diese Weise über die Bischofswürde, wie über persönlichen Besitz testamentarisch verfügt werde, S. 416. Ich kann mich mit dieser Duplizität zwischen Syno-

halber seien auch noch einschlägige Beschlüsse gallischer Synoden angeführt; denn auch in Gallien bestand in so früher Zeit schon der Mißbrauch der Ernennung des Nachfolgers auf den bischöflichen Stuhl durch den Vorgänger [1]). So bestimmte die Synode von Lyon 516—523, c. 3 (5): „Id quoque, licet iam antiquissima vel celeberrima observatione decretum sit, nihilominus iteramus, ut nullus in locum viventes ad ambiendum sacerdotii gradum audeat adspirare. Quod si quilibet vel timeraria voluntate praesumpserit, simul et ipse, qui fuerit ordinatus, et hi fratres, quos ordinationi eius interfuisse constiterit, perpetuae excommunicationis sententiae feriantur“ [2]). Und noch präziser erklärte die Synode von Orleans 549, c. 8: „Ut nullus vivente episcopo alius superponatur aut superordinetur episcopus, nisi forsitan in eius locum, quem capitalis culpa deiecerit“ [3]). Nach alledem war den Bischöfen die Designation des Nachfolgers verboten. Aber auch die bloße Kommendation war untersagt, wie der Fall des Bischofs Hermes von Narbonne beweist. Was aber von der Besetzung der bischöflichen Stühle in diesem Punkte galt, galt nicht weniger von der des päpstlichen, weil der Papst damals noch nicht anders gewählt wurde als die Bischöfe.

II. Wenn nach diesen notwendig vorauszuschickenden Bemerkungen die Papstwahlen am Ende des fünften und Anfang des sechsten Jahrhunderts auf den fraglichen Punkt hin untersucht

---

balbeschluß und päpstlichem Erkenntnis nicht befreunden. Die Synodalakten und Briefe des Papstes geben dazu durchaus kein Recht.

1) E. Löning, Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts. 1878. II, 193 ff. R. Weyl, Das fränk. Staatskirchenrecht zur Zeit der Merovinger. 1888. 55. Weyl bemerkt gut, daß dazu immer d. Genehmigung des Königs notwendig war und zum Teil auch d. consensus civium hinzutrat.

2) F. Maassen, Concilia aevi merovingici. (Mon. Germ. LL.). 1893. I, 33.

3) Maassen l. c. 104.

werden sollen, so findet sich eine stichhaltige Nachricht darüber, daß ein Papst auf die Wahl seines Nachfolgers Einfluß genommen, zunächst vom Papst Simplicius (468—483). Als nämlich nach dem Tode dieses Papstes die Wahlberechtigten zur Wahl des neuen Papstes in dem Mausoleum des Kaisers Honorius bei Sankt Peter versammelt waren, da trat Basilius, der praefectus praetorio, Patrizier und Stellvertreter Odovakars, auf und hielt folgende Ansprache: „Obwohl es an sich schon unser Bestreben und unsere Pflicht ist, daß vor allem eine einträchtige Bischofswahl erfolgt und daß nicht durch Unruhen die Stadt gefährdet wird, so erinnert ihr euch doch, daß unser seliger Vater Simplicius uns unter Bitten und Beschwören beauftragt hat, — ein Auftrag, den wir allzeit vor Augen haben müssen —, dafür Sorge zu tragen, daß die Wahl eines Nachfolgers ohne jede Störung und ohne irgend welchen Nachteil der Kirche im Einvernehmen mit uns (non sine nostra consultatione) erfolge“ [1]). Was Simplicius bewogen hat, dem Stellvertreter des germanischen Königs so bedeutenden Einfluß auf die Papstwahl zu gewähren, wofür kein Vorgang da war, läßt sich der kurzen Notiz nicht entnehmen. Man könnte Vermutungen, aber nur solche, anstellen [2]).

---

1) Von der Sache haben wir Kunde durch eine römische Synode 502. Thiel, Epist. Rom. Pontif. 685 sq. Cassiodori senatoris Variae. Ed. Th. Mommsen. (Mon. Germ. Auct. antiq.). 1895. 445. C. 1, § 1, D. XCVI.

2) Ebenso ist es fraglich, ob Basilius hier im Auftrag Odovakars gehandelt hat, oder auf eigene Verantwortung. Das letztere ist nach dem ganzen Wortlaut mehr als wahrscheinlich. G. Schnürer, Die politische Stellung des Papsttums zur Zeit Theoderichs d. G. Hist. Jahrbuch. IX (1888), 256[3]. Holder, Die Designation d. Nachfolger u. s. w. 19 ff. G. Pfeilschifter, Der Ostgothenkönig Theoderich d. G. u. d. kath. Kirche (Kirchengesch. Studien hgg. v. Knöpfler u. s. w. Bd. III, H. 1 u. 2). 1896. 19. H. Grauert, Papstwahlstudien. Hist. Jahrbuch. XX (1899), 281[2].

III. Gewählt wurde dann Felix II (III) (483—492). Ihm folgte Gelasius I (492—496). Hernach kam Anastasius II (496—498). Unterdessen hatte sich der Ostgothenkönig Theoderich d. G. der Herrschaft über Italien bemächtigt. Diese Päpste mußten sich daher bei aller Anerkennung des oströmischen Kaisers in Konstantinopel als Oberherrn auch zu König Theoderich, der in Ravenna residierte, als dem thatsächlichen Gewalthaber in Italien in das richtige Verhältnis zu setzen suchen und das um so mehr, als damals die ost- und weströmische Kirche durch das Akazianische Schisma getrennt waren. Um dessen Beilegung hatte sich besonders Anastasius II bemüht. Unter diesen Umständen konnte es nicht fehlen, daß in Rom fortwährend eine byzantinische und eine ostgothische Partei sich gegenüberstanden[1]). Das kam besonders zum Ausdruck in der zwiespältigen Wahl des Jahres 498. Es wählte nämlich die einer Einigung mit der oströmischen Kirche auf Kosten der Orthodoxie abgeneigte Partei schon am dritten Tag nach Anastasius' Tod in der Konstantinischen Basilika (Lateran) den Diakon Symmachus und am gleichen Tag die Gegenpartei in der Basilika „beatae Mariae" (Maria Maggiore) den Erzpriester Laurentius zum Papste. Entsprechend früheren Vorgängen und einem Gesetze des Kaisers Honorius[2]) wandten sich die streitenden Parteien um Entscheidung an den Landesherrn. Und Theoderich entschied, daß Symmachus, weil zuerst und von der Majorität gewählt, der rechtmäßige Papst sei. Laurentius aber und seine Partei bequemten sich diesem gerechten, dem Gesetze des Kaisers Honorius ent-

1) Schnürer a. a. O. 258 ff. Pfeilschifter a. a. O. 22 ff. L. M. Hartmann, Gesch. Italiens i. M.-A. 1. Bd. Das italien. Königreich. 1897. 133 ff. H. Grisar, Gesch. Roms u. d. Päpste i. M.A. 1. Bd. Rom beim Ausgang d. antiken Welt. 1901. 449 ff.

2) C. 8, D. LXXIX. C. 1, 2, D. XCVII.

ſprechenden Schiedsſpruch Theoderichs an. Und ſo war das Schisma vorläufig gehoben [1]).

Unter dieſen Umſtänden war nichts natürlicher, als daß Symmachus alsbald, auf den erſten März 499, eine Synode berief, um vor allem die Papſtwahl zu regeln und die Notwendigkeit, ſich um Entſcheidung an die weltliche Gewalt wenden zu müſſen, zu beſeitigen („ut episcopalem ambitum et confusionis incertum vel popularem tumultum, quem subreptione diaboli usurpatione aliquorum tempore ordinationis meae constat exortum, communicato pariter tractatu in futurum possimus robuste ac vivaciter amputare — tractemus . . . , quid circa Romani episcopi ordinationem debeat custodiri“).

Beſchloſſen aber wurde: „Propter frequentes ambitus, quorum ecclesiae nuditatem vel populi conlisionemque molesta inconpetenter episcopatum desiderantium generavit aviditas, ut extinguatur futuris praesumptio tam perniciosa temporibus, constituit sancta synhodus, ut, si quis presbyter aut diaconus aut clericus papa incolume et eo inconsulto aut subscriptionem pro Romano pontificatu commodare aut pittacio promittere aut sacramentum praebere temptaverit aut aliquod certe suffragium polliceri vel de hac causa privatis conventiculis factis deliberare atque decernere. loci sui dignitate vel communione privetur . . . . Pari severitate feriendo eo, qui hoc vivo, sicuti dictum est, pontifice quolibet modo fuerit ambisse convictus aut certe temptasse, omnibus pariter huius culpae reis anathematis poena plectendis“.

1) Schnürer a. a. O. 268 ff. Pfeilſchifter a. a. O. 55 ff. Hartmann a. a. O. 140 ff. Grisar a. a. O. 458 ff. Freilich brach der Zwieſpalt alsbald wieder aus und konnte trotz Eingreifens von Theoderich und Synodalentſcheidungen zu Gunſten von Symmachus zu Lebzeiten von Laurentius nicht vollſtändig gehoben werden. Schnürer 272 ff. Pfeilſchifter 61 ff. Hartmann 144 ff. Griſar 471 ff.

Volles Licht erhält dieses Kapitel aber erst aus dem folgenden, mit ihm, wie auch der Kontext sagt (ut supra placuit), aufs engste verknüpften, das daher unmittelbar angeschlossen sei. „Si, quod absit, transitus papae inopinatus evenerit, ut de sui electione successoris, ut supra placuit, non possit ante decernere, si quidem in unum totius inclinaverit ecclesiastici ordinis electio, consecretur electus episcopus: si enim, ut fieri solet, studia coeperint esse diversa eorum, de quibus certamen emerserit, vincat sententia plurimorum, sic tamen, ut sacerdotio careat, qui captus promissione non recto iudicio de electione decreverit." Zum Schluß wird demjenigen, der sich auf verbotene Praktiken einließ, dann aber dies und die Mitschuldigen anzeigt, nicht bloß Straflosigkeit sondern auch Belohnung zugesichert [1]).

Dieser Synodalbeschluß hat die verschiedensten und zum Teil geradezu entgegengesetzte Auslegungen erfahren. Die einen meinen auf Grund des Ausdruckes: de sui electione successoris . . . non possit ante „decernere", daß dem Papste hier das Recht der Designation des Nachfolgers in des Wortes vollster Bedeutung zuerkannt sei. So Hinschius [2]), Granderath [3]), Duchesne [4]), Langen [5]), Schnürer [6]) Hartmann [7]), Grauert [8]), Grisar [9]). Andere glauben, mehr

1) Cass. Variae. 402 sqq. Thiel, Epist. Rom. Pontif. 645 sqq. C. 10, D. LXXIX.

2) Kirchenrecht. I (1869), 227.

3) Die Papstwahl. II. Kann d. Papst sich selbst e. Nachfolger wählen? Stimmen a. M.-Laach. VII (1874), 143.

4) La succession du pape Félix IV. Mélanges d'archéologie et d'histoire. III (1883), 250 s.

5) Gesch. d. röm. Kirche. II (1885), 221 [1].

6) Die politische Stellung d. Papsttums u. s. w. Hist. Jahrbuch. IX (1888), 271. Vgl. jedoch X (1889), 259.

7) Gesch. Italiens. I, 239 [16].

8) Papstwahlstudien. Hist. Jahrbuch. XX (1899), 267, 273.

9) Gesch. Roms. I (1901), 461.

als eine Empfehlung des Nachfolgers könne nach den damals hierüber bestehenden Kirchengesetzen, die gerade von Rom besonders eingeschärft wurden, nicht gemeint sein. Zu nennen sind hier Hefele[1]), Dahn[2]) und Lektor[3]). Wieder andere betonen den durch „ut supra placuit" hervorgehobenen Zusammenhang von c. 1 und c. 2, erklären c. 2 durch c. 1 und sagen, daß bei der in c. 1 enthaltenen Mitwirkung des Clerus zur Wahl in jedem Fall das „decernere" des Papstes in c. 2 nicht den Sinn ganz selbständiger Entscheidung desselben haben könne, daß er vielmehr hiebei wesentlich an die Mitwirkung der anderen Wahlfaktoren gebunden war. So Stöber[4]) Holder[5]) und Péries[6]). Noch andere endlich meinen, indem sie sich auf: de „electione decernere" stützen, daß dem Papst hier nur die Befugnis zugesprochen sei, Aenderungen am herkömmlichen Wahlmodus zu treffen. Das vertreten Hollweck[7]) und Wurm[8]).

Was ist nun bei dieser Menge der Meinungen das Richtige? Wenig scheint mir die zuletzt genannte Anschauung begründet zu sein, daß der Papst solle am Wahlmodus Veränderungen

---

1) Konziliengeschichte[2]. II (1875), 627[1].

2) Die Könige d. Germanen. Dritte Abteilung. Verfassung d. ostgoth. Reiches in Italien. 1866. 211.

3) Le conclave. 1894. 21[1].

4) Quellenstudien z. Laurentianischen Schisma (498—514). Sitzungsberichte d. phil.-hist. Klasse d. Kais. Akad. d. Wiss. (Wien). CXII (1886), 287 ff. Doch steht Stöber d. Auffassung v. Hinschius nicht so fern.

5) Die Designation d. Nachfolger. 22 ff. Archiv f. kath. Kirchenrecht. LXXII (1894), 414.

6) L'intervention du pape. 38 ss.

7) Kann der Papst seinen Nachfolger bestimmen? Arch. f. kath. Kirchenrecht. LXXIV (1895), 415 ff. Doch heißt es S. 417: „Wenn aber diese Wendung (de sui electione successoris decernere) wirklich im Sinne der Designation zu verstehen ist, so kann es sich bloß um eigentliche Designation oder Substitution, nicht um bloße, wenn auch noch so nachdrückliche Kommendation handeln".

8) Die Papstwahl. Ihre Geschichte und Gebräuche. 1902. 11 f.

treffen dürfen. Vernünftigerweise kann es sich nur um Wahl durch Stimmeneinheit oder Stimmenmehrheit handeln, wofern überhaupt noch Wahl stattfinden soll. Sodann geht der Inhalt des mit c. 2 aufs engste verknüpften c. 1 nicht auf diese oder jene Art von Wahl, sondern es handelt sich in demselben um verbotene Praktiken zum Zweck von Aufstellung eines Kandidaten. Eine solche Aufstellung darf nur stattfinden „papa consulto". Daher hat viel mehr für sich die Meinung, der Papst werde angewiesen, sich über die Person des Kandidaten mit den anderen Wahlfaktoren zu verständigen, um Rat gefragt (consultus), ihnen hierüber Rat zu geben (consulere). Allein es liegt auf der Hand, daß damit der Ausdruck „decernere", das sich noch zweimal im Kontext im Sinne von „entscheiden" findet, nicht erschöpft ist. Ebenso wenig auch ist der Inhalt von „decernere" erschöpft, wenn man es mit „empfehlen" wiedergibt. Unter diesen Umständen muß ich mich jenen anschließen, welche glauben, daß dem Papste durch die Synode von 499 das Recht der Designation des Nachfolgers in des Wortes vollster Bedeutung zuerkannt wurde, sodaß die Mitwirkung der anderen Wahlfaktoren, wenn auch nicht ausgeschlossen, so doch nicht mehr wesentlich war. Es werden die beiden Fälle einander gegenübergestellt: Entweder findet Wahl statt — oder der Papst entscheidet über den Nachfolger. Und zwar soll das künftighin das „Regelmäßige" sein, sodaß Wahl nur stattfindet, wenn der Papst wegen unerwartet schnellen Todes — „quod absit" — keine Entscheidung mehr treffen kann.

Man fragt sich, wie die Synode zu solcher, der bisherigen Entwicklung direkt widersprechenden Bestimmung kam. Es möchte hier nur eine Vermutung ausgesprochen werden. Man glaubt, daß die Opposition gegen die Ernennung des Nachfolgers durch Felix III (IV) und Bonifaz II, von der nachher zu sprechen ist, sich werde ganz besonders gestützt haben auf

den oben angeführten Kanon 23 der Synode von Antiochien, der in die eben damals entstandene hochangesehene Kanonensammlung des Dionysius Exiguus Aufnahme gefunden hatte[1]). Ende des fünften und Anfang des sechsten Jahrhunderts aber lebte auch bereits jener lateranensische Kleriker, der zur Zeit von Bonifaz II († 532) den Liber Pontificalis verfaßte[2]). In diesen hat er die freilich apokryphe Thatsache, daß Petrus den Klemens noch zu seinen Lebzeiten zu seinem Nachfolger gemacht habe, aufgenommen[3]). Es ist nun sehr glaubbar, daß nicht erst der Verfasser des Liber Pontificalis diese auf den Klementinischen Rekognitionen in letzter Instanz beruhende Sage wird aufgespürt und geglaubt haben, sondern daß dieselbe in dieser an Fälschungen reichen Zeit[4]) von vielen, ja allgemein als wahr wird aufgenommen worden sein, um so mehr, als sie durch die lateinische Uebersetzung Rufins in Rom bekannt geworden war[5]). Da konnte man sich im Drange der Umstände mit dem Gedanken befreunden, daß der Papst auch jetzt noch ein Ernennungsrecht seines Nachfolgers habe.

Ueber die Schwierigkeiten, die man bei Auslegung des c. 1 und 2 der Synode des Jahres 499 hat, sucht Wittig

1) Holder, Die Designation d. Nachfolger u. s. w. 35. Archiv f. kath. Kirchenrecht. LXXII (1894), 415. Duchesne, La succession etc. Mélanges. III, 253.

2) L. Duchesne, Le Liber Pontificalis. 1886. I, XXXIII ss. Mommsen freilich setzt in seiner Edition die Entstehung um gut hundert Jahre später an. Vgl. Grisar, Gesch. Roms. I, 727 ff.

3) „Hic (Petrus) beatum Clementem episcopum consecravit eique cathedram vel ecclesiam omnem disponendam commisit.“ — „Hic (Clemens) ex praecepto beati Petri suscepit ecclesiae pontificatum, sicut ei fuerat a Domino Jesu Christo cathedra tradita vel commissa; tamen in epistola, quae ad Jacobum scripta est, qualiter ei a beato Petro commissa est ecclesia repperies.“ Duchesne, Le Liber Pontificalis. I, 118, 123.

4) Grisar, Gesch. Roms. I, 718 ff.

5) Duchesne, Le Liber Pontificalis. I, LXXI sqq.

a. a. S. 408 ff. auf sehr geistreiche Weise hinwegzukommen. Er führt aus: Es sei daran zu erinnern, daß das Statut nicht von der Synode entworfen sei, sondern vom Papste Symmachus. Dieser frage nach jeder einzelnen Verordnung die Synode um ihre Zustimmung. Es sei also leicht möglich gewesen, daß der eine oder andere Teil der Vorlage den Bischöfen nicht genehm gewesen und dann gestrichen worden sei, daß es dann vorkommen konnte, daß einzelne Hinweise auf weggefallene Teile im Text stehen geblieben seien. „So ist es auch thatsächlich der Fall. Die zweite Verordnung (c. 2) beginnt mit den Worten: „Si, quod absit, transitus papae inopinatus evenerit, ut de sui electione successoris, ut supra placuit, non possit ante decernere". Vor diesen Worten muß also eine Verordnung gestanden haben, welche bestimmte, daß der Papst vor seinem Tode über die Wahl seines Nachfolgers entscheiden sollte. Das „ut supra placuit" hebt jeden Zweifel an dieser Thatsache. Nun lesen wir aber in dem vorhergehenden Teil des Statuts kein Wort von einem „de sui electione successoris decernere" des Papstes, selbst nicht, wie Duchesne meint, in der Bestimmung „eo (papa) inconsulto"; denn das „de electione decernere" ist ein so entschieden positives Moment, daß es in der negativen Angabe „eo inconsulto" unmöglich enthalten sein kann. Jene Verordnung, auf welche das „ut supra placuit" hinweist, ist also aus dem Statut gestrichen worden. Sie hat nicht die Sanktion der Synode erhalten. Doch war sie von Papst Symmachus vorgeschlagen worden." Ihren Inhalt aber könnten wir aus der vorhergehenden und nachfolgenden Partie des Statuts mit ziemlicher Sicherheit erschließen. Und dieser Inhalt wird dann auf Grund eindringendster Untersuchung dahin angegeben, daß Symmachus der römischen Synode von 499 vorgeschlagen habe, die bisherige Wahlordnung zu einer außerordentlichen, dagegen die Designation durch

den Vorgänger zu einer ordentlichen Institution zu machen. Aber die Bestimmung sei abgelehnt und gestrichen, der übrige Teil des Statuts aber unverändert sanktioniert worden.

So W. Wir gestehen der Einfall ist ingeniös und hilft mit einem Schlag über die Schwierigkeiten hinweg, die oben in extenso dargelegt wurden. Aber dieselben sind doch nicht so groß, daß nicht zu einem Resultat gelangt werden könnte. Sodann ist der angenommene Ausfall von einem Teil eines dazwischenstehenden Passus und dann doch wieder das Stehenbleiben eines nun freilich nicht verständlichen Teiles und Restes desselben sehr wenig wahrscheinlich. Der Kontext spricht nicht für solchen Ausfall. Anstatt also mit W. anzunehmen, daß Symmachus den Gedanken gedacht habe, durch eine wesentliche Aenderung der päpstlichen Successionsordnung die Not der Kirche zu beheben, daß aber die römische Synode ihn nicht auch denken konnte, glaube ich mit vielen anderen dabeibleiben zu müssen, daß die Synode von 499 dem Papst für die Regel das Recht der Designation des Nachfolgers zuerkannte, daß die Wahl aber die Ausnahme sein sollte.

IV. Die beste Bewährung würde diese Auslegung des Synodalbeschlusses von 499 finden, wenn Symmachus seinen Nachfolger ernannt hätte. Nun haben wir zwar keine unzweifelhaften Nachrichten darüber. Diejenigen aber, die wir über die Erhebung des Papstes Hormisdas haben, legen den Gedanken an eine Designation im eigentlichen Sinne doch sehr nahe. So schreibt Ennodius an Hormisdas: „Et quod es, miseratione donatur et quod futurus es, pietate conquiritur et diaconum his studiis extulisti, cuius rei cura promittit pontificem". Und wiederum: „Esto specialis tutor, omnium mox futurus" [1]). Hormisdas war damals Diakon der römischen

1) Magni Felicis Ennodii Opera. Ed. F. Vogel. (Mon. Germ. Auct. antiq.). 1885. 287, 290.

Kirche und von Symmachus wiederholt zu Geschäften mit dem einflußreichen Bischof Ennodius von Pavia verwendet. Unter diesen Umständen legt sich der Gedanke sehr nahe, daß Symmachus denselben bereits zu seinem Nachfolger designiert hatte. Andernfalls sind diese Aeußerungen von Ennodius, namentlich die zweite, mehr als sinnlos. Diese Vermutung wird noch gestützt durch die Thatsache, daß Hormisdas schon am folgenden Tage nach Symmachus Tod am 20. Juli 514 zum Papst geweiht wurde[1]). Doch sei trotz alledem zugestanden, daß ein zwingender Beweis für die Designation von Hormisdas im strengen Sinne nicht erbracht werden kann[2]). Ueber die Erhebung seines Nachfolgers Johannes I (523—526) ist nichts Näheres bekannt. Sein Nachfolger aber Felix III (IV) (526 bis 530) wurde, nachdem Johannes von dem gegen Ende seines Lebens mehr und mehr zum Tyrannen sich entwickelnden König Theoderich[3]) in den Kerker geworfen worden war, wo er nach wenigen Tagen schon starb, von Theoderich eingesetzt[4]). Doch starb der Ostgothenkönig noch im gleichen Jahr ohne männlichen Erben. So war es nur eine Frage der Zeit, wann der mächtige oströmische Kaiser Justinian I die Herrschaft der

1) Duchesne, Le Liber Pontificalis. I, CCLXI.

2) Für die Wahrscheinlichkeit einer Designation, wenn auch nicht gerade im strengsten Sinne sprechen sich aus: Schnürer, Die polit. Stellung des Papsttums u. s. w. Hist. Jahrbuch. X (1889), 259; Holder, Die Designation d. Nachfolger. 28; Hollweck, Kann d. Papst s. Nachfolger u. s. w. Archiv f. kath. Kirchenrecht. LXXIV (1895), 417⁴. Pfeilschifter, Der Ostgothenkönig Theoderich. 138; Grisar, Gesch. Roms. I, 478, 500. Dagegen erklärt sich Péries, L'intervention. 40.

3) Pfeilschifter beurteilt die letzten Handlungen Theoderichs doch zu mild. S. 155 ff. Richtiger Grisar, Gesch. Roms. I, 481 ff.

4) Felix wurde zwar gewählt. Aber die Wahl erfolgte laut Cass. Variae 246 entsprechend dem königlichen „imperium". „Ordinatus est ex iussu Theodorici regis" sagt die erste Redaktion des Liber Pontificalis. Duchesne, Le Liber Pontificalis. I, 279⁵. Auch hier urteilt Pfeilschifter, S. 205 ff., zu milde.

Ostgothen in Italien brechen und dieses Land wieder zur unmittelbar vom Kaiser abhängigen Provinz machen würde. Nach einem Kampf von zwei Dezennien (535—555) war das gelungen. Die Periode aber dieses Kampfes war natürlich auch für den päpstlichen Stuhl eine äußerst schwierige und die Papstwahl unterlag den gefährlichsten äußeren Einflüssen, die das Folgende verstehen lassen.

(Fortsetzung folgt.)

II.

Rezensionen.

Der **biblische Schöpfungsbericht** (Gen. 1, 1 bis 2, 3) erklärt von Dr. **Franz Kaulen**, Hauspräl. Sr. Hlgkt. d. Papstes, Prof. d. Theol. zu Bonn. Freiburg, Herder, 1902. kl. 8°. 93 S.

Die Schrift ist von Herrn Prälat Kaulen, wie das Vorwort sagt, für seine Schüler geschrieben, auf deren ausdrücklichen Wunsch. Die Untersuchung enthält also Gedanken, auf welche der verehrte Autor am Abend eines langen, mit Arbeit in seltener Weise ausgefüllten Gelehrtenlebens besonderes Gewicht legt. Ich hebe diesen Gesichtspunkt ausdrücklich hervor, und achte aus dem Grunde des Herzens eine solche Pietät, die Lehrer und Schüler gleichzeitig ehrt.

Leider aber bin ich als Rezensent, wenn ich meiner aufrichtigen Überzeugung Ausdruck verleihen soll, genötigt, die in der Schrift vertretene Auffassung zu bestreiten. Kaulen erklärt den ersten Schöpfungsbericht durchaus konkordistisch. Gegen die Rich-

tigkeit der konkordiſtiſchen Deutung des Hexaëmeron habe ich prinzipielle, methodiſche und ſachliche Bedenken.

Der Konkordismus ſcheint mir prinzipiell unhaltbar, weil er ſtillſchweigend vorausſetzt, die Offenbarung wolle durch ihre Organe, die inſpirierten kanoniſchen Autoren auch über die Wahrheiten des natürlichen Wiſſensgebietes neue Erkenntniſſe vermitteln. Dieſe Vorausſetzung iſt unrichtig, das beweist der thatſächliche Charakter der hl. Schriften. Die Redeweiſe der hl. Schrift ſchließt ſich durchgängig, was die natürlichen Erkenntniſſe anlangt, an den Wiſſensgrad derjenigen Zeit an, in welcher ſie entſtanden iſt. Darum ſteht die Ausdrucksweiſe der hl. Schrift zumal in aſtronomiſchen und geographiſchen Fragen völlig auf dem Standpunkt derjenigen Anſchauungen, welche dem Altertum geläufig waren. Der Konkordismus widerſpricht dieſem Grundſatze poſitiv, indem er die Ergebniſſe der modernen Aſtronomie, Aſtrophyſik u. ſ. w. in den Werken des Hexaëmeron ausgedrückt finden und vorausgenommen wiſſen will.

Der Konkordismus iſt zweitens methodiſch zu beanſtanden. Die einzig natürliche Methode iſt doch wohl die, vor allem zu fragen: wie hat das Alte Teſtament ſelber die Worte des Hexaëmeron gefaßt? Wie haben etwa altteſtamentliche, inſpirierte, kanoniſche Schriftſteller den erſten Schöpfungsbericht gedeutet? Dieſe Frageſtellung iſt keineswegs ausſichtslos. Das Alte Teſtament enthält zahlreiche Anſpielungen auf das erſte Kapitel der Geneſis, ganz beſonders aber ſind es zwei Abſchnitte, die wir als förmliche bibliſche Kommentare zum Schöpfungsberichte bezeichnen möchten. Es iſt dies einerſeits Pſalm 104 (Vulg. 103, Benedic, anima mea, Domino etc.) und anderſeits Job Kap. 38. Den Autoren dieſer beiden Stücke iſt Gen. 1, 1—2, 3 bekannt, namentlich der Pſalm enthält wiederholte Beziehungen auf den Wortlaut der Geneſis (vgl. V. 6 = Gen. 1, 2; V. 9 = Gen. 9, 11; V. 19 = Gen. 1, 14; V. 25—28 = Gen. 1, 20. 21. 29. 30). Wie deuten nun dieſe inſpirierten Autoren den Schöpfungsbericht der Geneſis? In hochpoetiſcher Sprache allerdings, aber dem Sinne nach ganz im Anſchluß an die populäre Anſchauung ſchildern ſie die Erde am Tage

ihrer Erschaffung als einen auf festem Grunde ruhenden Bau (Ps. 104, 5, Job 38, 4—6), keineswegs als eine gasförmige, flüssige Masse im Sinne des Konkordismus. Vielmehr ein fester Körper war die neugeschaffene Erde, aber mit Wasser bedeckt, die Urfluten (tehom) umgeben sie wie ein Gewand (Ps. 104, 6), und standen selbst noch auf den Bergen (a. a. O.). In ganz populärer Sprache und Auffassung also deuten die ältesten Kommentatoren den Wortlaut des Hexaëmeron. Damit ist dem Konkordismus, glauben wir, der Boden entzogen und dem Exegeten der Weg zur Erklärung gewiesen. Dazu kommt noch eine andere Beobachtung: sowohl der Psalmist als der Dichter des Buches Job geben ihre Vorlage mit großer Freiheit wieder. So konnten sie aber nur thun, wenn der erste Schöpfungsbericht an sich und für ihre Auffassung nicht eine geschichtliche Darstellung des Herganges der Schöpfung sein sollte, sondern ein Lied auf die Schöpfung.

Ein Lied also ist das erste Kapitel der Genesis, ein Hymnus auf die Schöpfung, und zwar ein sehr alter Hymnus, dessen Wortlaut bereits Abraham aus Babylonien mitbrachte, als ein Erbstück seiner Familie aus patriarchalischer Vorzeit. Da Abraham und sein Haus auf dem Boden von Kanaan notgedrungen die Sprache der neuen Heimat, das Kanaanitische annahmen, so übertrugen sie unbewußt auch die uralten Familienüberlieferungen in das neue Idiom, aber ganz verwischt hat sich der ursprünglich babylonische Charakter des Liedes nicht, denn seine Sprache trägt noch in mehr als Einem Punkte babylonisches Gepräge. Der erste Schöpfungsbericht ist babylonisch nicht in dem Sinne, als ob er auf babylonischem Boden entstanden und heidnischen Ursprungs wäre, aber er wurde jedenfalls eine Zeit lang überliefert in einer Patriarchenfamilie, die in Babylonien wohnte.

Wenn sonach das erste Kapitel der Genesis ein Lied ist, den Schöpfungsliedern in Psalm 104 und Job Kap. 38 zu vergleichen und deren formelle Vorlage, so fragt es sich weiter: was bedeutet die Einteilung der Schöpfung in sechs oder vielmehr sieben Tagewerke? Diese Teilung ist ein Bild, hergenommen von der Sabbatwoche, denn die Feier des Sabbats reicht weit über das mosaische

Gesetz zurück, und war insbesondere auch in Babylonien schon vor der mosaischen Zeit bekannt und geübt. Wenn im Gesetze Mosis, nämlich im Bundesbuche Exod. 20, 11 und außerdem Exod. 31, 17, das Sabbatgesetz auf den Wortlaut des Hexaëmeron gegründet wird, so beweist dies nur den autoritativen Charakter des Hexaëmeron für die Zeit der Gesetzgebung, nicht aber die Notwendigkeit, das Sechstagewerk zeitlich und geschichtlich zu deuten.

Und schließlich möchten wir die konkordistische Erklärung auch aus inneren sachlichen Gründen beanstanden. Denn sie versagt mindestens bei der Deutung von V. 14 gegenüber von V. 3. In V. 3 lautet der göttliche Befehl: „es werde Licht!" Und in V. 14: „Es sollen Leuchten werden". Kaulen übersetzt allerdings nur in V. 3 (S. 33) „es werde Licht", dagegen V. 14: „es sollen Leuchten sein". Wenn aber V. 3 das Wort jĕhi ein „Entstehen" bedeutet, so ist kein Grund ersichtlich, warum es in V. 14 nicht „entstehen", sondern „sein" bedeuten sollte, in dem Sinne, daß unser Sonnensystem, den Elementen nach zwar schon vorher geschaffen, jetzt „am vierten Tage mit der Reihe seiner Evolutionen begann" (S. 59). Vielmehr ist der Sinn der, daß der Schöpfungshymnus einerseits das Licht als Hauptbedingung alles tellurischen Lebens ideell von seinen siderischen Quellen, den Himmelskörpern getrennt, und anderseits eine zeitliche Aufeinanderfolge in seiner Sechsteilung innerhalb der Schöpfung gar nicht beabsichtigt hat.

Vetter.

Die **Eschatologie des Buches Job** unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie dargestellt von Dr. **Jakob Royer**, Pfarrer in Sulzbach. Freiburg, Herder 1901 VIII 156 S. 8° (Biblische Studien, VI. Bd., 5. Heft). Preis: M. 3,50.

Der Verf. hat seinen Stoff in drei Teile geschieden: Vorfragen (S. 1—23), Grundlage der Eschatologie des Buches Job (S. 23—93), die Eschatologie des Buches Job im Besondern (S. 93—154). Im zweiten Teile sucht der Verfasser die Abfassungszeit des Buches Job zu bestimmen, und kommt zum Ergebnis, daß Jeremias der Dichter sei. Dieses Ergebnis wird hauptsächlich gestützt auf die Gemeinsamkeit der Gedanken und

ihrer sprachlichen Form, die zwischen Jeremias und dem Job-Dichter bestehen. „Bei weitem die größte Verwandtschaft in Gedanken, wie in sprachlichen Ausdrücken besteht zwischen Job und den Schriften des Propheten Jeremias" (S. 46). Und zwar sei das Buch Job die jüngste unter den Schriften des Propheten: „was im Buche Jeremiä keimartig und fundamentaliter gegeben ist, kommt im Buche Job zur vollen Entfaltung und zum konsequenten Ausbau" (S. 67). Dieser Satz ist richtig, aber die darauf gebauten Schlüsse sind es nicht. Zwischen den Schriften des Propheten Jeremias und dem Buche Job besteht ein historischer Ideenzusammenhang, eines der beiden Werke muß äußerlich durch das andere beeinflußt sein. Dies hat Royer — und dies ist das Verdienst seiner fleißigen Arbeit in dieser Frage — durch eine erschöpfende Zusammenstellung der Parallelstellen zwischen Jeremias und Job (S. 48—65) bewiesen. Aber diese Parallelstellen bezeugen noch nicht die Identität der Verfasser: vor allem ist eine große Anzahl von Stellen auszuscheiden, weil es sich in ihnen nur um zufällige Anklänge handelt, die auch sonst zwischen zwei hebräischen Schriftstellern sich beobachten lassen könnten, so z. B. Jer. 9, 18. 10, 9 (es ist nicht richtig, was R. in der Anmerkung sagt, daß Ophir als Landschaft nur in den Königsbüchern und im Buche Job sich finde, es steht auch in den Psalmen und bei Isaias und ebenso ist unrichtig, daß der Chronist seine Ophirstellen aus den Königsbüchern genommen — der Chronist hat seine Berichte über die Königszeit nicht aus den kanonischen Königsbüchern geschöpft, die gegenteilige Behauptung müßte für die Beurteilung des Chronisten und seiner Glaubwürdigkeit verhängnisvoll werden) 10, 20. 23 u. s. w.; andere Stellen sind deshalb auszuscheiden, weil sie bei Jeremias Citate aus älteren Schriften sind, hieher gehören Jer. 10, 24 (= Psalm 6, 2) und 50, 34 (= Spr. 23, 11). Es bleibt aber immerhin noch eine reiche Zahl von Stellen übrig, an denen die beiderseitigen Werke nach Idee und Wortlaut unleugbare Verwandtschaft bezeugen. Vergleichen wir aber diese Parallelstellen unter einander, so drängt sich fast durchgängig dieselbe Beobachtung auf: bei Jeremias finden wir die Gedanken thema-

artig angedeutet, das Buch Job dagegen bietet jeweils die künstlerische, hochpoetische Ausführung des bei Jeremias gegebenen Motives. Man vergleiche z. B. Jer. 15, 18 = Job 6, 15—21; Jer. 17, 1 = Job 19, 23. 24; Jer. 12, 1. 2 = Job 21, 7—15; Jer. 10, 13 = Job 26, 7—14; ganz besonders aber Jer. 15, 10. 20, 14—18 = Job 3, 3—13. An all' diesen Stellen ist nicht zu verkennen, daß der Job-Dichter die Motive seines künstlerischen Schaffens mit Vorliebe aus Jeremias entlehnt und selbstständig ausgeführt hat. Der Dichter des Buches Job ist also der Entlehner und Jeremias das Original, welches er als Künstler zu studiren pflegte. Mit diesem Sachverhalt ist die geniale Originalität des wunderbaren Dichters, der das Buch Job geschaffen hat, ganz wohl vereinbar. Man kann auch nicht etwa schließen, wie R. will, Jeremias habe selbst als Greis die inneren Erfahrungen seines leid- und leidenvollen Lebensganges in diesem poetischen Wunderwerke gezeichnet, denn das hieße die schriftstellerische Bedeutung des Propheten Jeremias nicht richtig beurteilen. Schon der hl. Hieronymus hat in dieser Hinsicht geurteilt: Jeremias propheta sermone quidem apud Hebraeos Isaia et Osea et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est.

Vetter.

Abraham. Studien über die Anfänge des hebr. Volkes von Dr. **Paul Dornstetter**, Geistl. Lehrer am K. Lyc. zu Colmar i. E. Freiburg, Herder, 1902. XI. 279 S. gr. 8°. (Bibl. Studien, VII. Band, 1.—3. Heft) Preis: M. 6.

Die Einteilung der Schrift ist folgende: I. Von Ur nach Hebron (S. 7—85). II. Beziehungen zu Ägypten (S. 85—130). III. Die Völkerschaften in Palästina zur Zeit Abrahams (S. 130 bis 161). IV. Einige Namen aus 1. Mos. Kap. 14 (S. 161—189). V. Amraphel (S. 189—236). Auf S. 237—279 folgt als Anhang eine Bibliographie.

Es tritt in der Schrift nicht klar hervor, was der Verf. beabsichtigte, ob eine Monographie über Abraham und seine Zeit oder eine Sammlung von Materialien zu einer solchen Monographie.

Letzteres scheint die Absicht des Autors gewesen zu sein, und wir glauben in diesem Sinne die ersten Worte seiner Vorrede (S. V) verstehen zu sollen. Jedenfalls liefert die Schrift thatsächlich schätzbare Materialien zu einer Monographie über Abraham, allerdings nicht erschöpfend, aber mit umfassender Litteraturkenntnis und ausgebreiteter Gelehrsamkeit. Namentlich die beiden letzten Abschnitte IV u. V legen von der gründlichen Gelehrsamkeit des Verf. auf dem Gebiete der assyrisch-babylonischen Geschichte und Quellenkunde beredtes Zeugnis ab.

Wir glauben jedoch, daß der Verf. seinem Ziele, die Geschichtlichkeit Abrahams gegenüber den Aufstellungen der radikalen Kritik zu beweisen, mehr gedient hätte, wenn er eine systematische Monographie anstatt der vorliegenden aphoristischen Form angestrebt haben würde. Denn so fehlt der Schrift nicht bloß erschöpfende Vollständigkeit, sondern auch Klarheit. Es mußte doch wohl in einer apologetischen Schrift vor allem dem Leser klar vorgelegt werden, was die hl. Schrift über Abraham berichte und berichten wolle, zweitens auf welche Scheingründe gestützt die radikale Bibelkritik die Geschichtlichkeit der biblischen Erzählungen zu leugnen versucht, und endlich drittens, wie die Aufstellungen der radikalen Kritik sachlich und methodisch zu beurteilen seien. Eine derartige systematische Darlegung und Würdigung des Problems wird in der ganzen Schrift nirgends gegeben. Unter diesem Mangel mußte notwendig die Klarheit der Beweisführung leiden.

Systematische Klarheit in der Konzeption des ganzen Planes und Aufbaues der Schrift würde dieselbe auch mehr gekürzt haben, weil sie dem Verf. die Möglichkeit gegeben hätte, die gegnerischen Behauptungen unter allgemeinen Kategorieen unterzubringen. Wir können daher dem Autor nicht zustimmen, wenn er im Vorwort bemerkt: „daß nicht alle auf Abraham bezüglichen Fragen hier zur Behandlung kommen, ist der Raumbeschränkung zuzuschreiben, welche der durchschnittliche Umfang der Hefte der „biblischen Studien“ notwendigerweise mit sich bringt“. Eine erschöpfende systematische Monographie wäre im Raume der vorliegenden Schrift wohl durchführbar gewesen.

Daß der Verf. am Schluſſe eine Bibliographie anfügte, iſt ganz zu billigen, aber die techniſche Ausführung iſt unpraktiſch. Nach den vom Verf. gewählten Kategorieen ein Buch zu finden, iſt nicht gerade leicht gemacht, denn die einzelnen Kategorieen ſchließen ſich zum Teile nicht aus, auch ſind inhaltlich verwandte Werke unter verſchiedenen Rubriken untergebracht, z. B. Riehms altteſtamentliche Theologie unter der Rubrik „Exegeſe", dagegen Orellis Schrift über die altteſt. Weiſſagung von der Vollendung des Gottesreiches bei der „vergleichenden Religionswiſſenſchaft", Tieles Geſch. der Religion im Altertum unter der Rubrik „Höhere Kritik, Betrugstheorie". Einzelne Werke, wie Baudiſſin, Jahwe et Moloch, 1874, und Bäthgen, Beiträge z. ſemit. Religionsgeſch., 1888, konnte ich in der Bibliographie überhaupt nicht finden. Die unpraktiſche Einrichtung der Bibliographie — das beſte wäre wohl geweſen, gar keine Kategorieen abzuteilen und ſämtliche Werke in der Reihenfolge des Alphabets aufzuführen — iſt deshalb für den Leſer unbequem, weil D. es unterlaſſen hat, in ſeinen Citaten bei den einzelnen Werken das Jahr des Erſcheinens zu notieren. Der Leſer muß alſo, wenn er für das Erſcheinungsjahr ſich intereſſiert, immer erſt in der Bibliographie nachſuchen. Übrigens haben die Citationen außer dem Fehlen des Datums noch einen anderen techniſchen Mangel. Die Werke ſind nämlich ohne Rückſicht auf die zeitliche Aufeinanderfolge zuſammengeſtellt. Gleich das erſte Citat auf S. 1 liefert einen Beleg für dieſen Mangel. Die in der erſten Anmerkung citierten Werke folgen ſo aufeinander: 1882. 1896. 1861. 1900, ähnlich S. 7, Anm. 1. 1855. 1894. 1895. 1900. 1895. 1877. 1889. Vetter.

Die Einſetzung der hl. Euchariſtie in ihrer urſprünglichen Form, nach den Berichten des neuen Teſtamentes kritiſch unterſucht von Dr. **Wilh. Berning.** Münſter, Aſchendorff 1901. VIII u. 260 S. 5 M.

Dieſe von gründlichen Studien und reicher Litteraturkenntnis zeugende Schrift bietet eine eingehende Unterſuchung der Abendmahlsberichte und damit eine willkommene Ergänzung zu Hehn

(vgl. dieſe Zſchr. 1901 S. 304), der mehr die pſychologiſche Möglichkeit und Notwendigkeit der traditionellen Auslegung erwies.

Die Einleitung orientiert über die Geſchichte der Erklärungen, die in buchſtäbliche und ſymboliſche zerfallen (S. 1—21). Der I. Teil behandelt die Textesfrage, beſonders eingehend Lc. 22, 19b u. 20; die Verſe werden gegen Reſch und Blaß als echt erklärt (S. 25—47). Der folgende Abſchnitt behandelt die Frage: Konnten die hl. Schriftſteller uns ein genaues Bild vom letzten Abendmahl geben? Mt. war Augenzeuge, Mc. Schüler eines ſolchen, Lc. benützt die Vorträge des Pls., daneben die Berichte der Augenzeugen und Diener des Wortes, vielleicht auch I Cor. 11, 23 u. Mt.—Mc. Pls. hat aus Offenbarung und Tradition geſchöpft; erſtere bezieht ſich aber nicht auf den Wortlaut, ſondern nur auf die Thatſachen (S. 48—64). Mit Beſprechung des Verhältniſſes der Berichte im allgemeinen, wobei 2 Gruppen, Mt. Mc. und Pls. Lc., unterſchieden werden, kommt V. auf den II. Teil, in dem er die Differenzen der verſchiedenen Berichte erklärt und zum Reſultat kommt: „Es iſt derſelbe Gedanke, nur in verſchiedener Faſſung und Beleuchtung, aber entſprechend dem Charakter des letzten Abendmahls, wie er in den beiden Berichtsgruppen zu Tage tritt“ (S. 129). Pls. will nicht den urſprünglichen Wortlaut wiedergeben, ſondern vor allem die hohe Bedeutung des Mahles gegenüber den Mißbräuchen bei den Korinthern ſchildern. Die Stiftungsworte: τοῦτο ποιεῖτε κ.τ.λ. (Lc. Pls.) brauchten Mt. Mc. nicht zu erwähnen, „weil die erſten Chriſten durch die Predigt und die beſtehende Feier der hl. Euchariſtie über den Verlauf des letzten Abendmahls und die dabei geſprochenen Worte bereits genügend unterrichtet waren“. Auch im petriniſchen Bericht weiſen die Worte τῆς διαθήκης u. πολλῶν auf eine Zukunft und Wiederholung hin (S. 141 u. 148). Im III. Teil kommt B. auf das ſynoptiſche Problem zu ſprechen und erklärt ſich als Anhänger der Traditionshypotheſe, ohne aber eine Benützung, die ja offenkundig iſt, auszuſchließen. Daß eine ſolche Tradition beſtand, wird aus Apg. 2, 42 ff.; 20, 7; 27, 35, und den älteſten Stammliturgien erwieſen (S. 154—185), auf Grund hievon eine Rekonſtruktion der Abend-

mahlsfeier versucht und endlich eine Übersetzung der Abendmahlsworte in das Aramäische gegeben (S. 185—208). Der letzte Teil (S. 209—258) reiht die Texte in den Verlauf der Ereignisse des Abendmahls ein. In dieser schwierigen Frage kommt V. zu folgenden Ergebnissen: Jesus hat das Passahmahl mit den Jüngern wirklich gefeiert, und zwar am 14. Nisan. Joh. 13, 1 *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* besagt: „vor dem Abend des 14. Nisan, also am Tage selbst" (S. 219); indeß wird eine Anticipation nicht für unmöglich erklärt. Judas hat am Abendmahl nicht teilgenommen. Lc. will das heilige Mahl als Erfüllung des Passahmahls schildern und konnte deshalb die Entlarvung des Verräters erst nachher berichten (22, 21 ff.).

Man wird mit der Methode und im allgemeinen auch mit den Resultaten des Verfassers einverstanden sein und als realisiert bezeichnet können, was er im Vorwort als seinen Wunsch ausspricht: beizutragen zum besseren Verständnis des größten Liebeswerkes Jesu. Besonders angenehm berührt die maßvolle Polemik. Daß alle Schwierigkeiten endgiltig gelöst sind, glaubt V. selbst nicht. Auch einige Ungenauigkeiten liegen vor. S. 63, wo V. mit offenbarem Anklang an Gal. 1, 18 u. 2, 1 sagt: „Nach 14 Jahren traf er wieder mit den Aposteln zusammen beim sog. Apostelkonzil", hätte Weber, die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil 1900, und Belser, Einleitung S. 170 wenigstens zitiert werden sollen. S. 71 sollen die geringen Varianten zwischen Mt. u. Mc. nicht auf eine gegenseitige Benutzung, sondern auf eine von beiden benützte aramäische Quelle hinweisen. Abgesehen davon, daß man von dieser nichts weiß, erklären sich die Abweichungen sehr gut, wenn Mc. den aramäischen Mt. benützte, was ja S. 116 A. 4 als möglich bezeichnet wird. Noch mehr paradox erscheint nach den Ausführungen auf S. 214—219 der Satz: „Endlich müssen wir noch mit dem Fall rechnen, daß die Anticipationshypothese recht habe". S. 76 soll *ἐσθιόντων αὐτῶν* auf ein vorhergegangenes Mahl hindeuten, S. 77 kommt die richtige Übersetzung. Wiederholungen wie die S. 126, 132, 160 cfr. S. 94 stellen doch an das Gedächtnis des Lesers zu geringe Anforderungen. Rep. Dr. Zorell.

Hierarchia catholica medii aevi sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ab anno 1431 usque ad annum 1503 perducta e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta digesta edita per **Conradum Eubel**, O. M. C., S. Theol. Doct. apud S. Petrum de Urbe paenitentiarium. Monasterii, Regensberger 1901. VI, 328 S. 4°.

Als der Verf. die Hierarchia catholica in den Jahren 1198—1431 (vgl. 1899 S. 289 f.) veröffentlichte, war es nicht seine Absicht, die Aufgabe weiter oder über den Tod Martins V herab zu verfolgen. Es ließen sich aber zahlreiche Stimmen für Fortsetzung vernehmen, und indem er denselben willfahrte, entstand der vorliegende Band. Den Schluß bildet der Pontifikat Pius III oder das Jahr 1503. Daß nicht auch der folgende und das Mittelalter nach der üblichen Auffassung annähernd abschließende Pontifikat von Julius II noch behandelt wurde, hat seinen Grund darin, daß jetzt wie manchmal schon vorher in den vatikanischen Quellen wieder eine Lücke eintritt. Die Anlage ist die gleiche, wie im ersten Band, und es kann daher auf die frühere Anzeige verwiesen werden. Neu erscheinen mehrere Anhänge. In Appendix I zum ersten Teil des ersten Buches S. 27—66 werden zahlreiche Anmerkungen zur Geschichte der Kardinäle gegeben, in App. II Statuten für das Kamerariat des hl. Kollegiums aus den Jahren 1466 und 1498 und ein Verzeichnis der Kamerer in der Zeit 1431—1503. Der erste Anhang zum zweiten Buch bietet ein Verzeichnis der Weihbischöfe des 13.—15. Jahrhunderts, der zweite ein Provinciale oder eine Übersicht über die Provinzen und die zu ihnen gehörigen Bistümer im Mittelalter, der vierte Nachträge und Verbesserungen, von denen die meisten auf den ersten Band sich beziehen. Die Series von Gams erfährt durch das Werk eine erhebliche Bereicherung und zahlreiche Berichtigungen. Dem Verf. gebührt für die ebenso mühevolle als verdienstliche Arbeit großer Dank. Möchte ihm das Bullarium Franciscanum Zeit lassen, um uns noch mit einem oder einigen weiteren Bänden zu erfreuen! Funk.

Franz Anton Staudenmaier (1800—1856) in seinem Leben und Wirken dargestellt von Dr. **F. Lauchert**. Mit dem Bildnis Staudenmaiers. Freiburg, Herder 1901. VIII, 544 S. 8. Preis 5 M.

Staudenmaier nimmt unter den katholischen Theologen seiner Zeit eine der ersten Stellen ein. Als Lehrer wie als Gelehrter wirkte er mit ausgezeichnetem Erfolg; sein Name hatte in der katholischen Welt den besten Klang. Nach seinem Tode gerieten, abgesehen von dem „Geist des Christentums", der noch drei weitere Auflagen erlebte (8. A. 1880), seine Schriften allmählich in Vergessenheit, da St., so wenig er das geschichtliche Moment, die Lehre der Väter und der Scholastik, außer acht ließ, doch im übrigen der damals herrschenden philosophischen Richtung zu sehr zugethan war, um später, bei der neuen Behandlung der Theologie, recht befriedigen zu können. Der Umschlag war ein zu großer, und wir freuen uns, daß mit der vorliegenden Schrift das Andenken des einst hochgefeierten Theologen erneuert und in das rechte Licht gerückt wird. Der Verf. widmete sich seiner Aufgabe ebenso mit Geschick als mit Liebe und Hingebung, und wir erhalten eine Biographie, die in uns nur das Bedauern zurückläßt, daß wir nicht auch von dem Leben und Wirken unserer übrigen hervorragenden Theologen ähnlich eingehende Darstellungen besitzen. Die Schrift wird allen willkommen sein, die Staudenmaier und seine Zeit näher kennen lernen wollen. Da es sich um einen Schwaben handelt, darf sie insbesondere den Kapitelsbibliotheken unseres Landes zur Anschaffung empfohlen werden. Funk.

Weltgeschichte in Karakterbildern hg. von Fr. Kampers, S. Merkle und M. Spahn. Mainz, Kirchheim 1902 ff. Lexikon 8°.

1. Indiens Kultur in der Blütezeit des Buddhismus. **König Asoka.** Von **E. Hardy.** Mit einer Karte und 62 Abbildungen 1902. 72 S. In Leinwandband M. 4.
2. Der Untergang der antiken Kultur. **Augustin.** Von **G. Freiherrn von Hertling.** Mit einer Kunstbeilage in Farbendruck und 50 Abbildungen. 1902. 112 S. In L. M. 3.
3. Deutschlands Wiedergeburt im 17. Jahrhundert. **Der Große**

Kurfürst. Von **M. Spahn.** Mit einer Karte in Farbendruck, 93 Porträts auf 8 Tafeln und 138 Abbildungen im Text u. reichem Buchschmuck. 1902. 152 S. In L. M. 4.

4. Die Erhebung Italiens im 19. Jahrhundert. **Cavour.** Von **F. X. Kraus.** Mit einem Lichtdruck u. 65 Abbildungen. 1902. 100 S. In L. M. 4.

Durch das vorstehende, auf ungefähr 40 Bände berechnete Unternehmen soll den Gebildeten aller Stände in knappen, markigen Zügen, anschaulicher, schöner Form, strenger Sachlichkeit und von praktischen Gesichtspunkten aus ein Überblick über den gesamten Werdegang unserer arischen Völkergesellschaft gegeben, und im Interesse des klareren Auseinanderhaltens der wechselnden Entwicklungsströme und einer anschaulicheren Zusammenfassung des innerlich Zusammengehörigen, nicht auf Kosten der Vollständigkeit, in den Mittelpunkt jeder einzelnen Darstellung die führende Persönlichkeit gerückt werden. Die Verbindung der zwei Zwecke, die in dem Doppeltitel der einzelnen Bände noch besonders zum Ausdruck kommt, hat naturgemäß ihre Kehrseite; das Einzelne und das Allgemeine ist schwer in der richtigen Weise zu verteilen. Aber für das Voranstellen einer führenden Persönlichkeit sprechen andererseits gewichtige Gründe, und so wird man trotz jenes Bedenkens den Plan gutheißen können. Das Unternehmen erscheint in glänzender Ausstattung in Druck und Papier und mit zahlreichen schönen Illustrationen. Der Preis ist außerordentlich billig; er beträgt für die einzelnen Bände durchschnittlich drei bis 4 Mark; Subskribenten des ganzen Werkes erhalten 10% Ermäßigung.

Einstweilen liegen vier Bände vor. Der erste steht nach seinem Gegenstand dem Ref. zu ferne, als daß er über den Inhalt zu urteilen vermöchte. Aber eine Bemerkung glaubt er sich doch gestatten zu dürfen. Bei dem großen Mangel an sicheren Nachrichten über den König Asoka wäre es wohl besser gewesen, bei ihm weniger zu verweilen und dem Untertitel der Schrift entsprechend die Kultur Indiens eingehender zu zeichnen. — Die zweite Schrift ist im ganzen als vorzüglich gelungen, gewissermaßen als ein Kabinetsstück zu bezeichnen. Nur ist der Abschnitt über die Stellung

Augustins zur Gnadenlehre (S. 83—89) gar zu dürftig ausgefallen, bezw. zu unbestimmt gehalten, und der Mangel wird deshalb besonders empfunden, weil so die Streitigkeiten unverständlich bleiben, die sich über die Auffassung des Kirchenlehrers schon zu seinen Lebzeiten und noch mehr in den folgenden Jahrhunderten erhoben. — Ist für diese zwei Bände der Haupttitel maßgebend, so kommt im dritten der Untertitel zur vorwiegenden Geltung; die Ausführung greift sogar noch über ihn hinaus, indem, wie im Geleitwort bemerkt wird, eine umfassende Übersicht über das Leben und die Entwicklung der deutschen Nation von 1555 bis 1713, vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Schluß des spanischen Erbfolgekrieges gegeben und dabei der Große Kurfürst (1640—88) als die kräftigste und erfolgreichste Persönlichkeit innerhalb dieses Zeitraums deutlich gemacht werden sollte. M. E. wäre es entsprechender gewesen, hier auf einen besonderen Namen zu verzichten und einfach eine deutsche Geschichte in der fraglichen Zeit zu bieten, und dies um so mehr, als man von einer „führenden" Rolle bei dem Großen Kurfürsten nicht eigentlich reden kann; es läßt sich aber auch begreifen, daß man eben von der Regel nicht abgehen wollte. Das Urteil über die Periode ist nicht das gewöhnliche. Wie der Untertitel bereits andeutet, werden in dem Jahrhundert des 30jährigen Krieges neben dem vielen Traurigen nicht wenige Ansätze zu einer Besserung gefunden, und die Auffassung entbehrt, soweit man nach der knappen Darstellung urteilen kann nicht des Grundes, wenn man auch andererseits bisweilen den Eindruck empfängt, der Verf. sei nach dieser Richtung hin etwas zu weit gegangen. Die Schrift zeugt von großem Talent und umfassender Sachkenntnis. — Der inzwischen heimgegangene Verfasser der vierten Schrift hat sich unter den deutschen Katholiken in der letzten Zeit wohl am eingehendsten mit der Geschichte des 19. Jahrhunders und besonders der Italiens beschäftigt. Demgemäß war er in erster Linie zu der Schilderung der den Untergang des Kirchenstaates mit sich führenden Erhebung Italiens berufen, und er entledigte sich seiner Aufgabe mit der bei ihm bekannten Meisterschaft in Sprache und Darstellung. Die Farben mögen da und dort nicht

ganz richtig aufgetragen sein; im ganzen wird ein ruhiger Beobachter der Verhältnisse der Darstellung die Anerkennung nicht versagen können, das Buch ebenso mit Interesse als mit wehmutsvoller Stimmung über den Gang und Wandel der irdischen Dinge lesen. Funk.

Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholicismus. Von Dr. **Carl Mirbt**, Prof. d. Kirchengeschichte a. d. U. Marburg. Zweite verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage. Tübingen und Leipzig, Mohr 1901. XXII, 482 S. gr. 8.

Dieses in der ersten Auflage 1897 S. 461 angezeigte Sammelwerk ist in der zweiten Auflage fast auf das Doppelte angewachsen. Es enthielt schon früher mehrere Stücke, die nicht so fast das Papsttum als die katholische Kirche überhaupt betreffen. Jetzt ist deren Zahl viel größer, vielleicht sogar die größere, und dem Sachverhalt wird nunmehr auch durch die Erweiterung des Titels Ausdruck gegeben. Noch richtiger wäre es wohl gewesen, das Werk jetzt einfach als eine Sammlung von Quellenstücken zur Geschichte der katholischen Kirche zu bezeichnen. Für die Auswahl des Stoffes waren nach dem Vorwort in den verschiedenen Teilen verschiedene Gesichtspunkte maßgebend, in erster Linie der Wunsch, bedeutungsvolle Entwicklungslinien in ihren Hauptmomenten zu charakterisieren, aber auch die Absicht, auf wichtige Ereignisse und Erscheinungen des kirchlichen Lebens die Aufmerksamkeit hinzulenken. Es liegt auf der Hand, daß dabei die Subjektivität einen gewissen Spielraum hat, und man findet in der Wiederholung des sog. ungarischen Fluchformulars auch jetzt ihren Einfluß wieder. Das Aktenstück wird jetzt allerdings nicht mehr einfach abgedruckt, sondern die Bemerkung vorausgeschickt, daß für seine Echtheit der wissenschaftliche Beweis nicht erbracht sei. Richtiger wäre es gewesen, dasselbe als eine offenbare Fälschung wegzulassen oder, wenn es doch aufgenommen werden wollte, es unumwunden als solche zu bezeichnen. Der Verf. hätte damit das Interesse der Wissenschaft und zugleich seine wissenschaftliche Ehre besser wahrgenommen. Seine Erklärung riecht noch etwas nach konfessioneller Polemik, und er hat nach ihr

keinen Grund zu einer Beſchwerde, wenn etwa katholiſcherſeits die Fabel von Luthers Selbſtmord mit einer ähnlichen zweideutigen Bemerkung wiederholt wird. Im übrigen wird das Werk als eine bündige und reichhaltige Materialienſammlung gute Dienſte leiſten. Ein eingehendes Sachregiſter erleichtert jetzt die Benützung. Auch die Beigabe eines chronologiſchen und alphabetiſchen Verzeichniſſes der Päpſte wird willkommen ſein. Das erſtere erſcheint in doppelter Ausführung, nach der Gerarchia Cattolica v. J. 1901 und nach dem von mir im Kirchenlexikon IX^2 1438 ff. gegebenen Katalog. Die römiſche Liſte enthält vier Päpſte mehr als die meinige (263 : 259). Über ein paar Differenzen läßt ſich rechten; die anderen beweiſen, daß man in Rom, bezw. in den die genannte Schrift redigierenden römiſchen Kreiſen um den Fortſchritt der Wiſſenſchaft ſich wenig bekümmert. Wiederholt wurde ſchon auf die offenbaren Fehler des offiziellen römiſchen Papſtkataloges hingewieſen. Wann aber werden ſie endlich aus der Gerarchia verſchwinden? Funk.

Das Reſtitutionsedikt von 1629 und die katholiſche Reſtauration Altwirtembergs. Von Dr. **H. Günter**, Privatdoz. in Tübingen. Stuttgart, Kohlhammer 1901. VII, 385 S. 8.

Am tiefſten griff das Reſtitutionsedikt v. J. 1629 im Herzogtum Württemberg ein. Aus ſeinem Boden iſt es herausgereift, und hier handelte es ſich auch um verhältnismäßig außerordentliche Werte; das Herzogtum war faſt vernichtet, wenn das Edikt zur Geltung gelangte. Demgemäß wurden hier einerſeits alle Anſtrengungen gemacht, um ſich des Ediktes zu erwehren, wie andererſeits alles aufgeboten wurde, um dasſelbe durchzuführen. Der Kampf wird in der vorliegenden Schrift auf Grund der Archivalien ſehr eingehend dargeſtellt. Das größte Material lieferte, wie nahe liegt, das Archiv in Stuttgart. Nächſt ihm bot das k. k. Haus- Hof- und Staatsarchiv eine bemerkenswerte Ausbeute. Einige Dokumente fanden ſich auch in Tübingen, Ulm und Zürich. Der Verf. hat das an dieſen Orten liegende Aktenmaterial ſehr umſichtig und gründlich durchforſcht und mit kundiger und

geschickter Hand eine Darstellung geliefert, die einen ansehnlichen Platz in der historischen Litteratur einnehmen wird. Funk.

Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert. Von **D. A. Rosenthal.** V. Ersten Bandes dritte Abteilung. Deutschland III. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Regensburg, Verlagsanstalt 1902. XII, 692 S. gr. 8. M. 9.

— Supplement zur dritten Auflage des ersten Bandes erste Abteilung. Deutschland. Ebd. 1902. VII, 213 S. gr. 8. M. 3, 50.

— Supplement zur dritten Auflage des ersten Bandes zweite Abteilung. Deutschland. Ebd. 1902. VII, 64 S. gr. 8. M. 1, 50.

Der erste, Deutschland behandelnde Band dieses Werkes erschien zuerst 1866 und umfaßte 1100 Seiten. In der 3. Auflage zerfällt er, wie bereits auch in der zweiten, in drei Abteilungen, und nachdem die erste (XXXII, 540 S.) 1889, die zweite (VIII, 610 S.) 1892 veröffentlicht worden, erhalten wir jetzt die dritte. Wie der Hg. derselben, der uns leider seinen Namen nicht mitteilt, im Vorwort bemerkt, bemühte er sich hier ebenso wie bei der zweiten Abteilung, die Quellen, aus denen Dr. Rosenthal geschöpft, nochmals zu prüfen und überall, wo es notwendig war, in den zahlreichen Citaten durch Korrektur den richtigen Text herzustellen, der teils durch Schreibfehler, teils durch Druckfehler in den früheren Ausgaben vielfach gelitten hatte; ferner, soweit es möglich war, mit Hilfe der Litteratur oder durch auf brieflichem Wege eingezogene Erkundigungen die einzelnen Konvertitenbilder zu vervollständigen, die Biographien bis zu dem inzwischen etwa erfolgten Tod der Konvertiten weiterzuführen; mehrere Abschnitte wurden auch auf Grund des inzwischen zu Tage getretenen neuen Materials mehr oder weniger umgearbeitet und erweitert, einige neu eingefügt, umgekehrt einige alte weggelassen, da die betreffenden Konvertiten nicht in der katholischen Kirche blieben oder, wie der in der 2. Auflage aufgeführte Prinz Heinrich von Preußen, nach neueren glaubwürdigen Mitteilungen gar nicht in sie eintraten. Wie sich mir bei einer Reihe von Stichproben ergab, hat das Werk in der That die erwähnte Verbesserung erfahren. Wer rein

wissenschaftliche Interessen verfolgt, wird wohl das eine und andere vermissen; es ist aber zu bedenken, daß das Buch in erster Linie einen apologetischen Zweck hat. Auffallend ist, wie mit dem Jahr 1870 die Konversionen in Deutschland, bezw. die Konvertitenbilder fast ganz aufhören.

Gleichzeitig mit der dritten Auflage des dritten Teiles erscheinen Supplemente zu den beiden ersten Teilen. Das Supplement zum ersten Teil fiel ziemlich umfangreich aus, weil der Bearbeiter dieses Teiles, von einigen wenigen gelegentlichen Zusätzen abgesehen, sich mit der Wiedergabe des Textes der 2. Auflage begnügte, während in der letzten Zeit über eine Reihe der betreffenden Konvertiten wichtige Publikationen hervorgetreten waren, die nicht hätten unbenützt bleiben sollen. Der Band entsprach so von Anfang an in verschiedenen Abschnitten nicht den Ansprüchen, die billigerweise an ihn gestellt werden konnten, und dem Mangel wird jetzt, da ein Neudruck noch nicht möglich war, dadurch abgeholfen, daß die Verbesserungen, die auf Grund der gedachten Schriften vorzunehmen waren, in Form eines Nachtrages dem Leser dargeboten werden. Die Publikation erschien sodann als eine passende Gelegenheit, auch den zweiten Teil der Gegenwart nahe zu bringen, der zwar in der 3. Auflage bereits eine tiefer greifende Bearbeitung erfahren hatte, für den aber der Hg. inzwischen manches neue Material erworben, über den immerhin ein Jahrzehnt dahingegangen, so daß nicht wenige Biographien einer Ergänzung fähig waren, und so wurde auch zu ihm ein Nachtrag verfaßt. Die Supplemente sind zunächst für die dritte Auflage berechnet; sie sind aber auch für die zweite zu gebrauchen. Funk.

Patrologie. Von Dr. **Otto Bardenhewer**, Professor der Theologie a. d. Un. München. Zweite, großenteils neu bearbeitete Auflage. Freiburg, Herder 1901. X, 603 S. gr. 8.

Die erste Auflage der geschätzten Patrologie wurde in der Lu.Schrift 1895 S. 297—303 von Prof. v. Funk besprochen. Die dort und von anderer Seite gegebenen Winke und Verbesserungsvorschläge wurden so viel als möglich berücksichtigt, so daß wir

das vorzügliche Hilfsmittel patrologiſcher Studien, das ſeit ſieben Jahren ſeine Brauchbarkeit erprobt hat, auf den neueſten Stand der Disciplin ergänzt wieder vor uns haben. Doch iſt nur das erſte Drittel des Buches einer tiefergreifenden Umgeſtaltung unterzogen worden, während ſich der Verfaſſer beim übrigen Teil, der nachnicäniſchen Litteratur, aus Mangel an Zeit mit kleineren Änderungen und Nachtrag der Litteratur begnügen mußte. Man erinnert ſich, daß bei der erſten Ausgabe des Buches berufene Stimmen (Ehrhard im Liter. Handweiſer 1895 n. 20, Krüger in Theol. Littztg. 1895 n. 6) die Einteilung als zu äußerlich und ſchematiſch bemängelten. B. hat infolge deſſen die Skizze der vornicäniſchen Litteratur vollſtändig neu bearbeitet, insbeſondere paſſende Unterabteilungen angebracht, welche einen tieferen Einblick in die geſchichtliche Entwicklung vermitteln. Der Text iſt dagegen vielfach kürzer gefaßt als früher, die Litteratur auf das Wichtigſte beſchränkt, ſo daß der Geſamtumfang des Buches um 30 Seiten weniger beträgt. Es iſt kein Zweifel, daß die gedachten Änderungen dem Zwecke des Verfaſſers, ein raſch und zuverläſſig orientierendes Lehrbuch zu bieten, entſprechend und berechtigt ſind. Das Einſchwenken auf den Ehrhard'ſchen Standpunkt einer univerſellen, „altchriſtlichen Litteraturgeſchichte" ſtatt der bisherigen „Patrologie" zeigt ſich namentlich auch in der Einſchaltung eines eigenen Abſchnitts über „häretiſche Litteratur des zweiten Jahrhunderts und die neuteſtamentlichen Apokryphen". Man wird darin wohl nicht mit Unrecht ein ſymptomatiſches und tonangebendes Moment in der Entwicklung der katholiſchen Patriſtik erblicken dürfen. — Möge B.'s Patrologie zu den alten Freunden hin recht viele neue gewinnen!

Repetent Dr. K. Bihlmeyer.

---

1. **Dogmatiſche Theologie** von Dr. J. B. **Heinrich**, weiland päpſtlicher Hausprälat, Generalvicar, Domdecan und Profeſſor der Theol. am biſchöfl. Seminar zu Mainz. Fortgeführt durch Dr. **Conſtantin Gutberlet**, Päpſtlicher Geheimkämmerer, Prof. der Dogmatik und Apologetik an der theolog.-philoſ. Lehranſtalt zu Fulda. IX. Bd. 1. u. 2. Abteilung. Mainz 1899. 1901. 886 S.

2. Handbuch der **katholischen Dogmatik.** Von Dr. **M. Jos. Scheeben,** weiland Prof. am Erzbischöfl. Priesterseminar in Köln. IV. Bd. 2. Abteilung. Von Dr. **Leonhard Atzberger** o. ö. Prof. der Dogmatik an der Universität München. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg. Herder. 1901. VI. 459—666 S.

Da ich über die Fortsetzungen beider bedeutender Werke in dieser Zeitschrift bereits berichtet habe (1899 S. 138 ff. 613 ff.), so kann ich mich auf eine kurze Besprechung der vorliegenden Abteilungen beschränken. Beide bieten die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen und der drei ersten Sakramente im besonderen. Wie schon der Umfang zeigt, bestrebt sich A. einer knappen Darstellung, welche noch durch vielen Kleindruck gesteigert wird, während G. breiteren Spuren folgt und namentlich der dialektischen und spekulativen Begründung große Sorgfalt widmet. Wer einigermaßen mit der neueren Litteratur über die Sakramentenlehre vertraut ist, der wird weder für den positiven noch für den scholastischen Teil überraschende neue Ergebnisse erwarten. Beim ersten Teil kann es sich nur um Ausnützung der neuesten patristischen Funde und um die Verteidigung der katholischen Lehre gegen die moderne protestantische Dogmengeschichte handeln; beim zweiten Teil kommen gewisse Schultheorien in Betracht, an welchen Kritik zu üben und zu welchen Stellung zu nehmen ist. Darnach wird ja auch die Aufnahme bei den Schulen mehr oder weniger bedingt sein. In der allgemeinen Sakramentenlehre ist die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ein solcher beliebter Gegenstand für die Übung theologischen Scharfsinnes. G. weist zunächst nach, daß die Sakramente wahre moralische Ursachen der Gnade seien (S. 125 ff.), fügt aber dann den Nachweis bei, daß sie auch als wahre, wenn auch instrumentale, physische Ursachen der Gnade angesehen werden können (S. 136 ff.). Er betrachtet es für verfehlt, *neben* der physischen die moralische Kausalität *nicht* gelten lassen zu wollen, und verlangt moralische *und* physische. Dies wäre allerdings der einfachste Ausweg zur Ausgleichung der sich seit Jahrhunderten schroff bekämpfenden Richtungen, derselbe wird

aber für wenige gangbar sein, und mancher Leser wird aufatmen, wenn er S. 149 liest: „Sollte sie (die etwas gesuchten Erklärungen) Jemand zu künstlich finden, um die physische Wirksamkeit der Sakramente anzunehmen, nun, so bleibe er bei der moralischen stehen". Den ornatus animae und die dynamisch-organische Kausalität Scheebens verwirft G. Dagegen findet A. beide Kausalitäten für unbefriedigend und weiß mit Scheeben nur den Ausweg, das ganze Sakrament zu betrachten nach der Analogie eines Organes oder gliedlichen Werkzeuges, mittelst dessen Gott auf den Menschen wirkt, ohne daß dasselbe innerlich, sei es qualitativ, sei es substantiell, umgewandelt würde. Diese Wirksamkeit könne man bezeichnen als organisch-instrumentale (hyperphysische, mystische S. 490).

In der besonderen Sakramentenlehre bildet der Meßopferbegriff seit drei Jahrhunderten einen Streitpunkt der theologischen Spekulation. G. entscheidet sich für den seit Vasquez üblichen strengeren Begriff der immolatio, destructio, verbindet aber damit den von Lugo-Franzelin betonten Begriff der exanitio. Bei dieser und jeder Opfertheorie müsse man aber stets vor Augen behalten, daß die destructio keine physische, reale zu sein brauche, sondern daß der Ritus des äußern Opfers wesentlich symbolischer Ausdruck der inneren Hingabe und Selbstvernichtung sei, also ein Zeichen für uns sinnliche Menschen, und so die Selbstvernichtung nur darzustellen, unserer Anschauung und Vorstellung vorzuführen habe (S. 866). Die Scheebensche Immutation verwirft G. Dagegen stimmt A. zwar mit G. darin überein, daß der Opferakt nur in der Doppelkonsekration zu suchen sei, nimmt aber mit Scheeben nicht bloß eine eigentliche Destruktion, sondern auch eine Immutation an, lehnt jedoch eine sg. immutatio perfectiva s. transformativa in melius ab (S. 633). Damit schließt er sich der symbolisch-mystischen, sakramentalen Schlachtung des Opferlammes zum Ausdruck der inneren Opfergesinnung, welche Billot und Gihr verteidigen, an (S. 655).

Ich könnte noch weitere Parallelen anführen und glaube auch nicht, daß durch solche Gegensätze die Sache in den Augen der

Protestanten herabgesetzt werde (G. S. 859 Anm. 2), denn in der Erforschung des Wie besteht ja eine Hauptaufgabe der Wissenschaft, aber ich wollte ja nur einige Beispiele anführen, um den Leser auf die keiner Empfehlung mehr bedürftigen Werke hinzuweisen. Es ist freilich nicht jedermanns Sache, so weit angelegte Bücher theologischer Spekulation zu studieren, aber es hat mancher Muße von Zeit zu Zeit eine Abhandlung darin zu lesen. Die Dogmatik muß doch die Grundlage des theologischen Studiums bleiben.

Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert. Von **J. Nep. Espenberger.** Münster. Aschendorff. 1901. 139 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen III, 5).

Der Sentenzenmeister gehörte nicht zu den spekulativen Köpfen seiner Zeit. Seine Sentenzen hätten sonst auch nicht den nachhaltigen Einfluß auf den Unterricht und die Wissenschaft des Mittelalters ausüben können, von welchem die Hunderte von Kommentaren heute noch Zeugnis ablegen. Aber Petrus war bekannt mit den Anschauungen der Wissenschaft seiner Zeit. Als Schüler Abälards und als Verehrer des h. Augustins, der gemeinsamen Quelle der aufkeimenden Scholastik, konnten ihm die Bedürfnisse und Aufgaben der in einem Übergang befindlichen theologischen Wissenschaft nicht fremd bleiben. Dies nachzuweisen, ist aber ein mühsames Geschäft, da der Lombarde nirgends systematisch diese Gegenstände behandelt hat, sondern vielfach nur in beiläufigen Äußerungen seinen Standpunkt und seine Ansichten erkennen läßt. Es war daher gerade keine leichte und keine besonders dankbare Aufgabe, der sich der Verf. obiger Abhandlung unterzogen hat, aber doch ist sein Beitrag zur Kenntnis der Anfänge der Scholastik für die Wissenschaft von Wert, selbst wenn manche die Überzeugung, daß Petrus hierin nicht tiefer als seine Zeitgenossen gestanden sei und den Boden für die Hauptscholastik bereitet habe, nicht in vollem Maße sich aneignen können sollten, denn bei Hugo von St. Viktor und Anselm weht für die philosophische Spekulation doch ein anderer Wind und die aristotelischen Anklänge klingen recht unbe-

ſtimmt, ſelbſt wenn man die Ausdrücke Materie und Form ſo deuten will. Beſonders dankbar wird man dem Verf. dafür ſein, daß er überall die Quellen, aus denen der Lombarde ſchöpfte, nachzuweiſen ſuchte. Oft gelingt dies freilich nicht ganz, weil die mittelbare oder unmittelbare Entlehnung nicht immer feſtzuſtellen iſt. Meiner Anſicht nach wäre die Autorität des Auguſtinus für Petrus noch viel weiter auszudehnen geweſen. Der Verf. hat mit Recht ſchon wegen der Überſichtlichkeit ein Schema der Philoſophie der Einteilung zu grundgelegt, indem er Logik und Erkenntnistheorie, Ontologie, Pſychologie, Theologie und Ethik zu ſeinen Hauptteilen macht. Da er außerdem in der Einleitung eine gute Überſicht giebt, ſo iſt jeder Leſer in den Stand geſetzt, ſich ein Bild von der Philoſophie des „Eklektikers, der bald mit ſeichter Oberflächlichkeit, bald mit tiefem Überlegen ſeine Gedanken von überall herholt, um die Kirchenlehrer [n] klarzulegen", zu machen.

Schanz.

Compendium theologiae dogmaticae specialis. I. De Deo, creatione, redemptione obiectiva, gratia. II. De ss. sacramentis ecclesiae et de novissimis. Auctore P. **Parthenio Minges**, O. F. M., Lectore ss. Theologiae. Cum licentia Superiorum ecclesiasticorum. Monachi 1901. Lentner (E. Stahl jun.) VIII, 282. VII, 222 S.

Wir haben hier ein Lehrbuch, das der Verf. ſeinen Vorleſungen zu Grund legt. Für weitere theologiſche Kreiſe beruht ſein Wert darin, daß ſie einerſeits ſich eine Vorſtellung von dem dogmatiſchen Unterricht in den Franziskanerklöſtern machen können und andererſeits eine Verteidigung der Franziskanertheologie gegenüber den vielfachen ſchweren Anklagen erhalten. Aus dieſem Grunde ſind auch die Zitate aus Bonaventura und Scotus zahlreicher als es ſonſt in einem Lehrbuch zu geſchehen pflegt. In beiden Beziehungen ſind meine, allerdings nicht hoch geſpannten Erwartungen übertroffen worden. Trotz der möglichſten Einfachheit und Kürze hat der Verf. doch ein Lehrbuch der poſitiven Dogmatik geboten, welches die wichtigſten Lehren nach dem heutigen Stand der Wiſſen-

schaft in übersichtlicher, leichtfaßlicher Darstellung enthält. Wohl beschränkt er sich größtenteils auf sekundäre Litteratur, doch sind ihm die neuesten Erscheinungen bekannt. In der Verteidigung der Franziskanertheologie hat er des Guten manchmal etwas zu viel gethan. Er hat dem heutigen Bestreben, den Unterschied gegen die Thomistenschule möglichst abzuschwächen, zu viel nachgegeben, aber den vielen Vorwürfen gegenüber ist eine Verteidigung deshalb nicht zu tadeln. Die Sakramentenlehre, in welcher die Gegensätze am schärfsten sind, ist etwas zu knapp und zu kurz ausgefallen. Von der Dogmengeschichte will ich nichts sagen, weil sie in einem solchen Rahmen überhaupt keinen Platz hat. Im ganzen aber kann ich nur wiederholen, daß das Buch seinem bescheidenen Zwecke wohl entspricht. Schanz.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet v. J. J. Herzog, in 3. verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten her. von D. **Albert Hauck**, Prof. in Leipzig. X. Bd. Kanonensammlungen — Konstantin, XI. Bd. Konstantinische Schenkung — Luther. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung 1901/2. 883. 758 S.

Das bedeutende Werk ist seit unserer letzten Anzeige (1901 S. 621 f.) um zwei stattliche und inhaltsreiche Bände vorangeschritten. Dieselbe enthalten neben zahlreichen kleineren Artikeln eine große Anzahl zu wissenschaftlichen, mit großer Genauigkeit ausgeführten Abhandlungen angewachsenen Arbeiten, welche auch für den Fachmann von Interesse sind. Ich erinnere nur an die Artikel Karolinische Bücher, Katechese, Katechismus, Kultische Kirche, Kirche, Kleinasien, Konkordate und Circumscriptionsbullen, Koimeterien (mit einem nachgelieferten Nachtrag), Konstantinische Schenkung, Konstantinopel, Kreuzzüge; Kritik, biblische, Lactantius, Paul de Lagarde, Leibnitz, Lessing, Leviten, Liturgie, Liturgische Formeln, Löhe, Löscher, Lollarden, Lombardus, Lukas, Luther. Die allgemeine Haltung nähert sich mehr der positiven als der liberalen Theologie, weshalb von letzterer auch Klage geführt wurde. Be-

ſonders wurde ein Satz im Art. Lüge über die religiöſe Heuchelei beanſtandet. „Nur eine Art der Lüge, die zu anderen Zeiten blühte, iſt neuerdings ziemlich außer Kurs gekommen: die religiöſe Heuchelei. Man trifft ſie noch und erträgt ſie kaum in der modernen Theologie, wo mit kirchlich-dogmatiſchen Begriffen Falſchmünzerei getrieben und chriſtliche Wendungen mißbraucht werden, um den Unglauben zu bemänteln. Sonſt aber verlohnt ſichs wenig, einen Schein des gottſeligen Weſens zur Schau zu tragen, wenn die nackte Gottloſigkeit kein Hindernis des Fortkommens und der öffentlichen Meinung mehr bildet". Der gleiche Zug offenbart ſich auch in der Stellung zu der Union und Vermittlungstheologie wie zum Landeskirchentum. Auch gegen die katholiſche Lehre und Theologie iſt wenigſtens im allgemeinen ein gemäßigter Ton angeſchlagen. Daß vom „jeſuitiſchen Grundſatz": wenn der Zweck erlaubt iſt, ſind auch die Mittel erlaubt, und von der Leichtfertigkeit der jeſuitiſchen Moral die Rede iſt, fällt nachgerade bei proteſtantiſchen Autoren nicht mehr auf, obwohl die Behauptungen Tſchakerts in der Zeitſchrift für Kirchengeſchichte eine prompte Widerlegung erhalten haben. Daß aber zu der Kunſt des Raymundus Lullus von einem bewanderten Theologen eine ſo abſprechende Bemerkung über die ſcholaſtiſche Theologie gemacht wurde, hätte ich doch nicht erwartet. Denn wer auch nur Thomas und Bonaventura geleſen hat, der kann nicht behaupten, daß die ganze ſcholaſtiſche Manier, die überlieferten Denkformen der ariſtoteliſchen Logik und Metaphyſik auf das kirchliche Dogma anzuwenden, um kein Haar weniger äußerlich und willkürlich war. Ich verweiſe für das Gegenteil nur auf die Ausführungen von Harnack, Kaufmann und Paulſen. Dagegen wird zu der in der dritten Auflage des Heidelberger Katechismus hinzugefügten Frage über den Unterſchied zwiſchen dem Abendmahl und der „bäbſtlichen Meſſe" wenigſtens bemerkt: „Jedenfalls war der Vorwurf der (vermaledeiten) Abgötterei nur eine Wiederholung deſſen, was ſchon der ältere Luther in den ſchmalkaldiſchen Artikeln, Melanchthon im examen Ordinandorum, der pfälziſche Kurfürſt Otto Heinrich in ſeiner K.O., die proteſtantiſchen Fürſten im Frankfurter Rezeß ausgeſprochen hatten. Hinſichtlich

der ethischen und kirchenrechtlichen Beurteilung der nachträglich eingefügten Frage, welche man ja in einem doch auch für das Volk und die Jugend bestimmten Buche heute bedauern mag . . ist zu bemerken, daß der Fluch sich nicht gegen Personen richtet". Nichts desto weniger besteht aber der Zusatz fort. Wie sehr gerade hierin der unversöhnliche Gegensatz hervortritt, geht aus der Biographie Ritschls hervor. „Soeben ist die Fronleichnamsprozession unter meinem Fenster passiert, und ich habe sie mit zwei Zuhörern, welche ich heraufwinkte, angesehen und ihnen dann den Artikel des Heidelberger Katechismus vorgelesen: So ist also die Meß eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Christi und eine vermaledeite Abgötterei. So human ich gegen Katholiken gesinnt bin und so gerecht ich den Katholizismus zu beurteilen mich bestrebe, so ist doch jeder Kultusakt mir um so anstößiger, je seltener ich Gelegenheit habe oder nehme, einem solchen beizuwohnen" (I, 186). Dem läßt sich der Artikel über Lagarde (Nestle) gegenüberstellen, der für die gegenwärtigen Strömungen im Protestantismus bedeutungsvoll ist. „Auch der Lagardische Antiprotestantismus, den Harnack als einen Zug der Zeit anerkannte, scheint noch nicht im Abnehmen zu sein. Hat man Ritschl den letzten Kirchenvater genannt, so war sein Rivale ganz gewiß ein Prophet des 20. Jahrhunderts" (217). Die Artt. Kirche und Luther von J. Köstlin sind aus dessen Monographien bekannt. Der letztere ist im ganzen gemäßigt gehalten, gemäßigt auch darin, daß die anstößigen Partien aus den Tischreden und über das eheliche Leben sehr gemildert wurden, aber interessant ist es, wenn man damit den Artikel Luther von Döllinger im Kirchen-Lexikon vergleicht, den Kaulen wohl absichtlich unverändert in die zweite Auflage herübergenommen hat.

Schanz.

Das Wesen des Christentums. Eine Entgegnung auf Harnacks gleichnamiges Buch. Von Dr. **Georg Reinhold**, k. k. Universitätsprofessor in Wien. Stuttgart u. Wien, Jos. Roth'sche Verlagshandlung 1901. 96 S.S. Preis 1, 20.

Den Harnack'schen Vorträgen über „Das Wesen des Christen-

tums", die in Deutschland und darüber hinaus großes Aufsehen erregten, will Prof. Dr. Reinhold eine katholische Antwort entgegenstellen. Was Harnack in seinen 16 durch geistvolle und anziehende Diktion ausgezeichneten Reden bietet, bedeutet einen vollendeten Bruch mit der ganzen Geschichte des Christentums: rein menschliche Entstehung, Begründung und Entwicklung desselben, Leugnung der Gottheit seines Stifters sind seine Grundgedanken. Das gesamte Lehrgebäude, der Kultus und die religiös-praktischen Institutionen des Katholizismus haben nach ihm mit dem Evangelium nichts zu thun, sondern stammen aus der griechischen Philosophie und dem antiken Mysterienwesen.

R. bietet in seiner Entgegnung nicht so fast, wie man nach dem Titel des Buches vermuten sollte, eine positive Darlegung vom Wesen des Christentums, sondern er beschränkt sich mehr auf die Defensive. Kapitel um Kapitel geht er den Irrgängen Harnacks nach und zeigt die Widersprüche auf, in die sich dieser verwickelt. So ist das erste Kapitel dem Nachweis gewidmet, daß es unmöglich ist „einerseits die Echtheit der evangelischen Berichte im großen und ganzen festzuhalten und andererseits auf Grund desselben in Jesu einen bloßen Menschen zu erblicken" (S. 4). Die weiteren Kapitel behandeln die H.'schen Aufstellungen über die Entwicklung der christlichen Religion im Katholizismus, im griechischen, der eine griechische Schöpfung mit christlichem Einschlag darstellen, und im römischen, der durch drei Elemente (das katholische, lateinische und augustinische) charakterisiert sein soll, und im Protestantismus. Mit guter Sachkenntnis folgt der Verf. seinem Gegner, weist dessen Anschauungen treffend zurück und tritt mit Wärme und Begeisterung für das Erbe des Gottmenschen ein. Seine klaren, entschiedenen und doch ruhigen Ausführungen werden für das Glaubensleben jedes Lesers von großem Nutzen sein.

Manche Punkte hätten unserer Ansicht nach etwas schärfer hervorgehoben werden sollen. So z. B. wäre bei Besprechung der Entwicklung der christlichen Religion ein eingehenderer Nachweis zu liefern gewesen, wie falsch und unhistorisch jene Betrachtungsweise

ist, wonach das von Christus gepredigte Evangelium fort und fort umgeprägt, hellenisiert und paganisiert worden sei. Es ist sicher eine lohnende, wenn auch nicht leichte Arbeit, positiv darzulegen, wie aus dem Keim, den Christus gegeben, in verständlicher Notwendigkeit entsprechend den Bedürfnissen der wechselnden Zeit unsere heutige Kirche, unsere heutige Dogmatik herausgewachsen ist. Die Beantwortung von Fragen wie: inwieweit haben die griechischen Mysterien und griechische Zivilisation auf die Kirche eingewirkt, oder: mit welchem Recht spricht man von einem Eindringen des juristischen Elements in der römischen Kirche (vergl. z. B. Esser, G. die Seelenlehre Tertullians 1893 S. 61, A. 3) wären überaus anziehend und fruchtbringend gewesen. Auch hätte das vielleicht noch nachdrücklicher hervorgehoben werden können, in welchem Irrtum sich Harnack befindet mit seiner Behauptung über die ungebrochene Fortdauer des Augustinismus und seiner Prädestinationslehre. Die Kirche hat sich die augustinische Prädestinationslehre nie angeeignet, sie hat auf den Synoden des 6. Jahrhunderts einen andern Weg eingeschlagen und diese hat noch in der Neuzeit, wie der Ausgang des Streites de auxiliis gratiae und des Jansenistischen Handels zeigt, eine vom strengen Augustinismus ganz verschiedene Entwicklung genommen.

Diese Gedanken drängten sich bei der Lektüre des schönen Buches auf und wir möchten wünschen, daß der Verf. einmal Muße habe, auf sie einzugehen. Dr. V. Schweitzer.

---

1. **Die katholische Moral**, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben. Ein Wort zur Abwehr und zur Verständigung von Dr. Joseph **Mausbach**, Prof. der Moral und Apologetik an der Akademie zu Münster. (Dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1901.) Köln, J. P. Bachem in Komm. 1901. gr. 8°. 158 S. Zweite vermehrte Aufl. ebda. 1902. 8°. 178 S. M. 2, 50.
2. **Die katholische Moral als Angeklagte.** Ein Bild der katholischen Sittenlehre. Von A. **Meyenberg**, Kan. u. Prof. theol. in Luzern. 2. Aufl. Stans, Matt u. Co. 1901. kl. 8°. 208 S. M. 1.

3. **Katholische Moral und Sittlichkeit.** Eine Duplik auf Prof. Herrmanns Schrift: Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit von Dr. Jos. **Adloff**, Prof. am Priesterseminar zu Straßburg. Straßburg, Le Roux u. Co. 1901. 8°. 56 S. M. 0, 60.
4. **Ist die katholische Moraltheologie reformbedürftig?** Eine kritische Untersuchung von Dr. August **Müller**, Prof. der Moral am Priesterseminar in Trier. Fulda, Druck und Verlag der Aktiendruckerei 1902. 8°. 73 S.

In den letzten Jahren ist die katholische Sittenlehre und Sittlichkeit nicht bloß in Broschüren und Flugschriften, sondern auch in wissenschaftlich sein wollenden Abhandlungen mit allen Mitteln der tendenziösen Entstellung, um nicht zu sagen der Verleumdung, angegriffen worden. Alsbald wurden auch die Einwürfe der Gegner katholischerseits geprüft und teilweise die sittliche Größe der katholischen Moraltheologie und Moralität glänzend aufgezeigt. Diesem apologetischen Zwecke verdanken die vorliegenden Arbeiten ihren Ursprung.

1. Die hauptsächlich den allgemeinen Grundsätzen der kath. Moral, bezw. den grundsätzlichen Einwendungen der protestantischen Theologie gegen dieselbe gewidmete Schrift M a u s b a c h's ist eine in rein wissenschaftlichem Geiste und durchaus vornehmem Tone gehaltene Apologie der katholischen Moral und Moralität. Trotz der durch die apologetische Tendenz teilweise bedingten Darstellung übersieht der Verf. die Mängel der bloßen kasuistischen Behandlungsweise der Moraltheologie nicht. Da wir die in ihrer Art ganz vortreffliche Arbeit sowohl in der ersten als auch in der zweiten Aufl. in der „Theol. Revue" 1902 Nr. 4 Sp. 121 ff. und Nr. 7 Sp. 214 f. ausführlich besprochen haben, glauben wir die Leser der „Th. Q." darauf verweisen zu dürfen.

2. Das in frischer Sprache geschriebene Büchlein M.'s wendet sich speziell gegen die Angriffe, die in der vielgenannten Graßmann'schen Broschüre gegen die katholische Moral gerichtet wurden, und bietet zwar eine kurze, aber im großen und ganzen gut gelungene Apologie der katholischen Sittenlehre. Wesen und Methode der Moraltheologie, Alfons als Volksschriftsteller und Mo-

raliſt, die Fragepflicht des Konfeſſarius, die Eideslehre, Jeſuitenmoral und Probabilismus, die Lehre von der Zweckbeziehung und dem inneren Vorbehalt: all das wird mehr oder weniger ausführlich in populär-wiſſenſchaftlicher Form beſprochen. Sinn und Geiſt der ganzen Darſtellung erhellt ſchon aus einigen Sätzen: Die katholiſche Moral iſt die Moral der Menſchenwürde, der Chriſtenwürde, des Evangeliums; die Idealmoral iſt Führerin, die Kaſuiſtik Dienerin. „Auch für Alfons galt die kaſuiſtiſche Moral nur als eine Dienerin, nicht als eine Königin. Königin iſt die Idealmoral — die Nachfolge Chriſti“ (S. 80). Gewiß! Aber eben darum verdienen die kaſuiſtiſch-praktiſchen Handbücher nicht den Namen „theologia moralis“. Wegen dieſes dem Weſen ſolcher Moralwerke nicht entſprechenden Namens ſucht der Nichtſachkundige darin die katholiſche Sittenlehre und findet ſie — nicht: ein Hauptgrund der Vorwürfe gegen unſere Moraltheologie (vgl. Th. Q. 1900, 469). Daß M.'s Büchlein ſeinem Zwecke dient, iſt ſicher, weßhalb es beſtens empfohlen ſei.

3. Der Marburger Profeſſor Herrmann hatte auf der Sächſiſchen kirchlichen Konferenz am 28. April 1899 einen Vortrag über „Römiſch-katholiſche und Evangeliſche Sittlichkeit“ gehalten und ſpäter (1900) veröffentlicht, den Prof. Adloff im Straßburger Diöceſanblatt 1900 einer Kritik unterzog. Dieſelbe erſchien (Straßburg 1900, 24 S.) in einem Sonderabdruck. Herrmann, der in der zweiten „durch die Beſprechung einer römiſchen Gegenſchrift vermehrten“ Auflage ſeiner Broſchüre auf die Gegenſchrift Adloffs Bezug nimmt, ohne jedoch deſſen Berichtigungen zu verwerten, geht von dem Satze aus: „Was die römiſche Kirche offiziell Sittlichkeit nennt, iſt ein Abſterben ſittlicher Geſinnung“ (S. 10). Als Beweiſe für dieſen ſchweren Vorwurf glaubt er ſich erſtens auf den Glauben der Katholiken und ihre perſönliche Überzeugung berufen zu können. Der Katholik glaube nur aus Furcht vor Strafe oder aus Angſt, die ewige Seligkeit zu verlieren; der katholiſche Glaube ſei alſo nicht perſönliche Überzeugung. Weitere Beweiſe ſieht er in „der Stellung der katholiſchen Kirche zur Wahrhaftigkeit“ und in „dem, was ſie Probabilismus nennt“ (S. 13). In

drei Abschnitten I. Der katholische Glaube und die persönliche Überzeugung, II. Die katholische Kirche und die Wahrhaftigkeit, III. Der Probabilismus und die Sittlichkeit folgt nun A. seinem Gegner Schritt für Schritt und widerlegt fast durchweg in sachlich-ruhiger Weise dessen scheinbare Argumente. Die „schweren Anklagen" H.'s, wie er (2. A. S. 13) selbst sie bezeichnet, sind bekanntlich nicht neu, aber neu sind uns die geradezu massiven Schimpfworte H.'s, der doch sagt: „wir sind nicht mehr so grob wie Luther" (S. 9), zumal in einer wissenschaftlichen Diskussion. Daß Adloff's Verteidigung der von Gury u. a. versuchten Begründung des „Nein" der Frau Anna (S. 28) unhaltbar ist, hat auch Mausbach (S. 61 A. 1) bewiesen (S. Theol. Revue 1902, Sp. 122). Zu den „unrichtigen, verkehrten und unbegreiflichen Behauptungen" von Akatholiken betreffs der Identität des Probabilismus mit der Lehre der Kirche und betreffs der Autorität des hl. Alfons (S. 48) ist vielfach katholischerseits selber Anlaß gegeben worden (vgl. z. B. Lehmkuhl theol. mor. I 84 und 90).

4. Müller's Abhandlung, die zuerst im „Katholik" 1901 und dann auch als Sonderabdruck (Mainz, Fr. Kirchheim 1901, 40 S.) erschien und jetzt fast um das Doppelte erweitert ist, hat die Kontroverse über den wissenschaftlichen Betrieb der Moraltheologie zum Gegenstande. Die betreffende Literatur siehe in der „Theol. Revue" 1902, Sp. 1. Einleitend erklärt der Verf., daß literarische oder wissenschaftliche Beilagen von politischen Blättern nicht der rechte Ort für die Diskussion über die Methode der Moralwissenschaft seien und die ganze Frage nicht im unmittelbaren Anschluß „an den schmachvollen Graßmann-Skandal" (S. 8) hätte aufgerollt werden sollen. Sodann werden die gegen die kasuistische Behandlung der Moraltheologie — materiell (S. 9—30) und formell (S. 31—58) — erhobenen Anklagen geprüft und zu entkräften gesucht. Darauf wird als „die richtige Methode" bezeichnet „die organische Verbindung der positiven, spekulativen (einschließlich der polemischen) und kasuistischen Methode" (S. 59). Endlich kommt „der beschämendste Vorwurf" zur Sprache, nämlich die heutige Moraltheologie sei „seit beiläufig hundert Jahren eigent-

lich kaum einen Schritt vorwärts gekommen" (S. 63 ff.). Die Sprache ist im ganzen vornehm, die Polemik im allgemeinen ruhig und sachlich, die ganze Darstellung aber zu sehr enkomiastisch. Sicher hätte der Verf. seinen Zweck auch mit weniger Weihrauch, der der Vorzeit und der Kasuistik gestreut wird, erreicht. Mit Recht hält er eine Verständigung zwischen den Freunden und Gegnern der Kasuistik keineswegs für ausgeschlossen und trägt und E. auch wesentlich dazu bei. Ebenso bezeichnet er mit Recht manche Anklage als übertrieben, mit der man „gegen Windmühlen kämpfe" (S. 52), er selbst aber legt auch manchmal mehr in die Einwände hinein, als deren Urheber beabsichtigen. Warum ist unter „den namhaftesten Autoren" (S. 28) Linsenmann gestrichen worden, der im Sonderabdruck (1901 S. 14) ausdrücklich genannt ist? Die Schrift M.'s hat nicht blos für theologische Kreise, sondern auch für gebildete Laien Interesse. A. Koch.

---

1. Joh. Bapt. **Scaramelli** S. J. **Geistlicher Führer** auf dem christlichen Tugendwege. „Anleitung zur Askese" in dritter verkürzter Aufl. bearbeitet von B. M. Winkler S. J. Regensburg, Verlagsanstalt 1901. 8°. XII 351; VII 310 S. M. 5, 40.
2. Benedikt **Rogazzi** S. J. **Von dem Einen Notwendigen.** Anleitung zur Liebe Gottes. Nach dem von Dr. F. X. Lierheimer übersetzten Original frei bearbeitet und in 2. gekürzter Aufl. hsgb. von Julius Müllendorf S. J. Ebda. 1901. 8. XVI 859 S. M. 7.
3. B. **Alberti Magni tractatus de forma orandi** nunc primum in lucem prodit cura et labore **Alberti Wimmer.** Ebda. 1902. kl. 8. XVI 116 S. M. 2.

1. P. Scaramelli († 1752, nicht 1742, wie es S. III heißt) gilt in weiten Kreisen als hochgeschätzter Schriftsteller auf dem Gebiete der asketischen und mystischen Theologie. Sein Direttorio ascetico ist unter dem Titel „Anleitung zur Askese" 1853—55 zu Regensburg in deutscher Übersetzung in vier Bänden (2. Aufl. 1867) erschienen. Aus der lateinischen Übersetzung (Augsburg 1770) wurden zugleich Predigtentwürfe auf die Sonn- und

Feſttage des Kirchenjahres (IV, 333 ff.) beigegeben, die aber nicht von S. ſelbſt ſtammen, überhaupt im italieniſchen Werke fehlen. Neben Weglaſſung der Predigtentwürfe hat P. Winkler das Werk mit vollem Rechte bedeutend gekürzt und manche dem heutigen Zeitcharakter weniger entſprechende Erzählungen beſeitigt. Auch entſpricht der neue deutſche Titel beſſer der vom Verfaſſer ſelbſt gewählten Aufſchrift ſowie dem ganzen Zweck des Buches. Der Direttorio ascetico iſt nämlich beſtimmt für die Prieſter als Führer, um die Seelen auf dem gewöhnlichen Wege der chriſtlichen Vollkommenheit zu leiten („per le vie ordinarie della grazia“ im Gegenſatz zu „la via della contemplazione“ des Direttorio mistico). In einfacher, aber gediegener Weiſe werden darum das Weſen der Vollkommenheit, ihre allgemeinen Mittel und Hinderniſſe ſowie die ſie vorbereitenden Tugenden behandelt. Mehrere Väterſtellen ſind ungenau zitiert (beiſpw. S. 138, 1 u. 2; 146, 2; 169, 2; 171). Möge das inhaltsreiche Werk recht vielen ein ſicherer Führer auf dem Wege der chriſtlichen Tugend und Vollkommenheit werden! Auch für Predigten bietet das Buch reichen Stoff.

2. P. Rogazzi († 1719) hat als asketiſcher Schriftſteller einen Namen von gutem Klang. Sieht man von einzelnen Eigenheiten des italieniſchen Verfaſſers und von dem damaligen Geſchmack ab, ſo iſt ſein Buch ein asketiſches Meiſterwerk zu nennen. P. Müllendorf verdient für die vorliegende Bearbeitung, bezw. die Umarbeitung des dreibändigen Werkes zu Einem Bande und für die formelle Geſtaltung unſeren Dank. Der erſte Teil behandelt den Gegenſtand der Liebe, Gott und ſeine Vollkommenheiten, der zweite ihre Wirkungen, d. h. die aus der Liebe unmittelbar hervorgehenden Affekte, der dritte die Wirkſamkeit, zu der die Liebe vorzüglich antreibt. Das empfehlenswerte Buch eignet ſich namentlich auch zur gemeinſchaftlichen Leſung in Kommunitäten und bei geiſtlichen Exercitien.

3. Der Traktat de forma orandi, den Wimmer mit guten Gründen dem Doctor universalis zuſchreibt, verdiente es, dem Staube der Bibliotheken entriſſen und an's Tageslicht gebracht zu werden. Denn obwohl er ohne Zweifel eine Erſtlingsarbeit des

Meisters ist, reiht er sich doch den anderen Werken des großen Albert würdig an. Teil I behandelt in schlichter Weise das „Gebet des Herrn". In Teil II werden die Motive, die Vorbereitungsakte, die Gesten, Ort und Zeit, Materie und Form des Gebetes, die Hindernisse desselben, resp. seiner Erhörung, sowie das Fürbittgebet erörtert. Der Traktat sei den Seelsorgern bestens empfohlen! A. Koch.

Theologiae moralis Principia auctore P. **Michel** e soc. Miss. ab Africa, vulgo Pères blancs. I. Moralis generalis. Paris, V. Lecoffre 1900. 8°. XII 472 p. II. Moralis specialis. 1902. II 594 p. Frs. 8, 80.

Sowohl der Kardinal Langénieux, Erzbischof von Rheims, als auch der derzeitige Generalobere der „Weißen Väter", P. Livinhac, haben dem vorliegenden Moralwerke hohe und warme Anerkennungen zu teil werden lassen. Diese Thatsache hat den Ref. um so mehr erfreut, als P. Michel einmal für die Kandidaten der Theologie, ja für Missionspriester die „vera moralis scientia" bietet und sodann sich der scholastisch-spekulativen Methode bedient. Dabei ist die Kasuistik mit Recht nicht ganz ausgeschlossen worden, aber die Beispiele sind stets so gewählt, „ut omnes inoffenso oculo cuncta perlustrare queant". Kurz wir haben hier eine wissenschaftlich-systematische Darstellung der katholischen Sittenlehre, die wie aus didaktischen so auch aus praktischen Gründen die Grundsätze der Moraltheologie durch trefflich gewählte kasuistische Beispiele illustriert. Haben wir unlängst das Kompendium von P. Hilarius Gatterer, das seitdem in den Verlag von J. Roth-Stuttgart (Emissio nova 1902) übergegangen ist, als kasuistisches Lehrbuch der Moral für den Schulgebrauch empfohlen (vgl. Th. Q. 1902, 311), so wüßten wir unter den lateinisch geschriebenen Moralbüchern für die wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre kein geeigneteres Lehrbuch zu nennen als das des P. Michel. Der Vorzug des Buches liegt vor allem darin, daß der Vers. nicht die kasuistisch-kanonistischen Moralwerke aus- und nachschreibt, sondern auf den Schultern des hl. Thomas stehend, der

„princeps theologiae moralis non minus quam dogmaticae“ ist, die Moralwissenschaft mit steter Rücksicht auf die Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens weiter auszubauen sucht. Sodann zeichnet es sich aus durch Klarheit und Präcision der Sprache sowie durch die biblische und psychologische Begründung der einzelnen Probleme.

Abgesehen von einigen Schulansichten des Verf. möchten wir vor allem den ersten allgemeinen Teil als geradezu vorzüglich bezeichnen, denn P. M. versteht es meisterhaft, die trockene Prinzipienlehre durch kurze, aber treffende Beispiele zu beleben. Die Erörterungen über Dispensation und Privilegium (I 192—205) sowie über die Gewohnheit (S. 210 ff.) hätten wir dem kanonischen Rechte überlassen. M. ist Probabilist, aber auch gewissenhaft genug, offen und ehrlich zu gestehen, daß der hl. Alfons später den Äquiprobabilismus gelehrt hat (I 269). Die Erklärung des Unterschiedes zwischen Tod- und läßlicher Sünde (S. 300 ff.) ist gut, die theologische Begründung desselben hat uns aber nicht ganz befriedigt. Die anhangsweise in einem Scholion beigefügte Abhandlung über die Temperamente (S. 446 ff.), die der Verf. „gallico idiomate ut magis idoneo“ (S. 445) unter dem Titel „théorie des tempéraments) giebt, gehört sicher zu dem Abschnitt über die Freiheit des Moralsubjektes, befindet sich also an unrechtem Orte.

Der zweite die spezielle Moral enthaltende Band ist ähnlich wie das Lehrbuch von Linsenmann in einen individualethischen und sozialethischen Teil zergliedert. Auf den ersten Blick scheint er etwas kurz gehalten zu sein, aber auch hier weiß P. Michel den Studierenden der Moraltheologie und selbst den Seelsorger so sicher zu orientieren, daß trotz der knappen Darstellung die Doktrin wie die Praxis zu ihrem vollen Rechte kommen. Im besonderen sei auf die schönen Ausführungen über die theologischen Tugenden nnd ihre Gegensätze sowie über die häuslichen, bürgerlichen und sozialen Pflichten hingewiesen. Betreffs der Steuer- und Militärpflicht huldigt der Verf. der Ansicht neuerer Autoren, speziell der des Belgier Génicot S. J. (II 417—423), die wir für nicht begründet halten. In einem Appendix (II 567 ff.) werden die sog. evangelischen Räte besprochen, wobei der Verf. keinen

Zweifel darüber läßt, daß dieſelben noch nicht die Vollkommenheit ſelber, ſondern nur außerordentliche Mittel dazu ſind: perfectioni inserviunt, illam vero non constituunt (II 574 n. 606). M. nimmt unter Berufung auf Mt. 20, 16 einen vierten Rat an (fuga mundi externa); Ref. konnte das Zitat nicht verifizieren. Auch hätten die bekannten, aber leicht mißverſtändlichen Termini „status perfectionis acquirendae“, in dem „saltem religiosi“ ſich befinden, und „status perfectionis acquisitae“, den „die Biſchöfe et aliquo modo die Prieſter“ bilden (S. 577), erklärt werden ſollen. Indem wir von Kleinigkeiten abſehen, faſſen wir unſer Urteil über die vorliegende Moraltheologie dem Verf. zuliebe gallico idiomate in die Worte zuſammen: C'est un livre de doctrine, et un livre tout à fait pratique à la fois. A. Koch.

Jus decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium auctore **F. X. Wernz**, S. J. T. III. Jus administrationis ecclesiae catholicae. Romae. Typographia S. C. de Prop. Fide. 1901. 8°. XV, 903 p.

Nachdem der Verf. in den Oſch. LXXXI (1899), 474 ff. beſprochenen beiden erſten Bänden die Quellen des Kirchenrechts und die Verfaſſung der Kirche dargeſtellt hat, beginnt mit dem vorliegenden dritten die Schilderung der Verwaltung der Kirche. Näherhin kommt zunächſt zur Darſtellung aus der Verwaltung der potestas ordinis und der p. iurisdictionis das kirchliche Lehramt, das Kirchenvermögen, der Kultus und die Sakramente, ſoweit ſie eine kirchenrechtliche Seite bieten. Beim Kultus findet ſich anſchließend an das Votum das Ordensrecht. Bei den Sakramenten aber fehlt Buße und Ehe. Wir wollen nun an der Dispoſition keine eigentliche Ausſtellung machen. Man kann eine Materie unter dieſem oder jenem Geſichtspunkt anſehen und einſtellen. Allein wenn W. ſelbſt ſagt, daß die propria sedes des Bußſakraments ex ordine stricte logico nach dem Sakrament der Euchariſtie geweſen wäre, ſo hätte dasſelbe doch kaum auf die Darſtellung des ius criminale verſpart werden ſollen (S. 854). Anders beim Eherecht. Dieſes verlangt wegen ſeines Umfangs ein eigenes Buch,

dem man, nach dem vorliegenden zu ſchließen, mit größter Zuverſicht entgegenſehen darf. Dieſer ganze dritte Band nämlich reiht ſich würdig an die beiden erſten an, ja ich möchte ſagen, er übertrifft ſie noch durch tiefe und allſeitige Erfaſſung und Bearbeitung der Materie. Beſonders hervorzuheben ſind die Partien über die Büchercenſur, den Kultus und die Orden. Nur hätte bei letzteren eine Trennung von Orden und Kongregationen noch mehr Licht in die Sache gebracht.

Um einzelnes zu nennen, ſo ſtimme ich dem Verf. bei, wenn er (S. 211) ſagt, daß der Geiſtliche ex lege ecclesiastica und nicht ex stricta iustitia verpflichtet iſt, das aus kirchlichen Einkünften Erübrigte zu guten Zwecken zu vermachen; wenn er (S. 443) zum Eintritt der Pollution einer Kirche durch die bewußten Handlungen Publizität derſelben fordert; wenn er (S. 725) mit Thomas und Scherer die Wirklichkeit von Pönalgeſetzen unentwegt feſthält. Ein Spezimen von eindringender Unterſuchung iſt die über die Natur oder Eſſenz der Sollemnität der Gelübde: „Cum votum sollemne a simplice intrinsece non differat, sollemnitas ad votum ab extrinseco accedat necese est. Porro extrinseca et ultima sive remota causa efficiens sollemnitatis est lex ecclesiastica“ (S. 722). — Anderer Meinung aber kann man ſein über Natur und Umfang des mittelalterlichen Volksſchulweſens (S. 68). Jedenfalls darf die Wirkung der karolingiſchen Geſetze nicht ſo hoch eingeſchätzt werden. Auf S. 92 ff. tritt der Standpunkt von Themiſtor bezüglich der Erziehung des Klerus in tridentiniſchen Seminarien doch in etwas zu exkluſiver und den da oder dort abweichenden, wie Erfahrung zeigt, gar nicht ſo unguten Verhältniſſen in keineswegs voll entſprechender Weiſe hervor. S. 111 dürfte zu ſtreng geſagt ſein, daß eine gegen die Giltigkeit des Index beſtehende Gewohnheit richtiger eine corruptela zu nennen ſei, um ſo mehr, da Verf. alsbald fortfährt: „At indubitanter complures leges generales Indicis Romani in non paucis regionibus nostra aetate factae erant impossibiles“. Welch ſchwere Aufgabe aber den Ordinariaten aus den neuen Geſetzen hierüber erwächſt, hätte ſollen S. 136 nicht überſehen werden. S. 393 fehlt der gar nicht

unwichtige Entscheid der S. C. Indulg. v. 20. Jan. 1896 über alte Reliquien, deren Echtheit nicht mehr erwiesen werden kann, und die in diesem Fall zu bewirkende Erhaltung des status quo. Über die Leichenverbrennung und die hierin geltenden kirchlichen Bestimmungen geht W. S. 466 und 879 etwas zu rasch weg. S. 467 dürfte über das Begräbnis von Akatholiken auf katholischem Kirchhof die für den Notfall bestehende Konsequenz gezogen sein. In der S. 478 ff. behandelten Kirchenmusikfrage konnten die neuesten Dekrete nicht mehr berücksichtigt werden. Sie werden aber auf diesem Gebiete der Disharmonie noch lange nicht die letzten sein. S. 780 dürften die Kardinalprotektoren der Orden weiter hinaufdatiert sein. Kaum etwas vermißt man wenigstens von der bedeutenderen neueren Litteratur. Berücksichtigt noch hätten u. a. am einschlägigen Ort werden können: Hollweck, Das Testament des Geistlichen, 1901; Thomas, Das kanonische Testament 1897; K. F. Weiß, Die kirchlichen Exemtionen der Klöster von ihrer Entstehung bis zur gregorianisch-clugniacensischen Zeit 1893. Sägmüller.

De individuitate matrimonii. Dissertatio theol. quam .... in Academia Regia Monasteriensi .... publice defendet C. **Boeckenhoff**, dioec. Monast. presbyter. Berolini. Ex officina societ. typograph. „Germania“. 1901. 8°. 60 pp.

Es ist nicht eine rein platonische Frage und nicht ein gewöhnliches Spezimen von Gelehrsamkeit, das der nunmehrige Privatdozent des Kirchenrechts an der Akademie Münster B. hier uns bietet. Wie intrikat der behandelte Stoff ist ergiebt sich alsbald aus dem Verzeichnis des Inhalts. Der erste längere Teil der Arbeit handelt de individuitate matrimonii ut contractus und zerfällt in drei Kapitel: De individuitate contractus in genere; De effectu individuitatis contractus; De principio communicandae immunitatis in iure matrimoniali catholico. Der zweite kürzere Teil ist überschrieben: De individuitate matrimonii ut sacramenti. Dieser Teil interessiert mehr den Dogmatiker. B. tritt darin ganz entschieden dafür ein, daß die Ehe zwischen einem Christen und Nichtchristen kein Sakrament sei. „Quia ipse contractus inter dispares cultu

non est sacramentalis, ideo etiam pars per se capax non recipit sacramentum, quia est incapax ratione alterius (p. 54).“ Viel mehr als hierin können wir B. zustimmen im rein kanonistischen Teil, dessen Hauptkern in Kapitel 3 steckt. Scherer namentlich vertrat in seinem Kirchenrecht II, 209 f. die Anschauung, daß das tridentinische Dekret für alle von wegen des Domizils demselben unterstehenden Katholiken in der Weise verbindlich sei, daß sie überhaupt, auch mit Personen, welche außerhalb des tridentinischen Geltungsgebietes ihren Wohnsitz haben, nicht anders, als nach Maßgabe jenes Dekrets eine giltige Ehe schließen könnten. Und er nimmt die juristische Konsequenz für seine Meinung in Anspruch. Ich habe das auch Zschft. LXXXI (1899), 475 anerkannt. Demgegenüber verteidigt aber B. mit großem Geschick die Anschauung: „Wenn eines von den Brautleuten aus irgend einem Grunde dem tridentinischen Gesetz nicht unterworfen ist, so ist auch der andere Teil frei und die Ehe trotz etwaiger Formlosigkeit giltig. Diese Exemtion des einen Teils liegt vor, wenn eines von den Brautleuten sein Domizil hat an einem Orte, wo wenigstens für ihn das tridentinische Gesetz keine Geltung hat und zugleich die Ehe an einem derartigen Orte abgeschlossen wird. Beide Erfordernisse müssen zusammen verwirklicht sein, um die Exemtion zu begründen“. So formulierte B. seine These schon im Arch. f. kath. Kirchenrecht LXXX (1900), 481. Eingeführt aber sei diese Exemtion durch eine consuetudo iudicialis legitima praescripta seit den Zeiten Benedikts XIV, also seit mehr als hundertfünfzig Jahren (p. 23 sqq.). „Die Kirche kann durch ihre Gesetzgebung bestimmen, daß die Unteilbarkeit des Ehevertrags eine Wirkung herbeiführt, welche ihr von Natur nicht eigen ist, nämlich die Ehen giltig zu machen, bei welchen zur Zeit des Abschlusses auf seiten des einen Teils ein trennendes Ehehindernis vorliegt (Archiv 473 f.).“ Darüber ist kein Zweifel. Sodann hat Verf. die angeführte Praxis an den römischen Tribunalen als Gewohnheitsrecht hinlänglich erwiesen. Dadurch werden viele schwierige Ehefälle gelöst, deren auch so noch genug bleiben. Sägmüller.

Katholisches Kirchenrecht von F. Heiner. Dritte, verbesserte Auflage. I. Bd.: Die Verfassung der Kirche. II. Bd.: Die Regierung der Kirche. (Wissenschaftl. Handbibliothek. Erste Reihe: Theolog. Lehrbücher. Bd. 5, 6). Paderborn. F. Schöningh. 1901. 8°. S. XII, 373; IX, 480. M. 3, 60 und 4.

Es konnten der zweiten Auflage von H.'s Kirchenrecht gute Eigenschaften nachgerühmt werden. Es konnte gesagt werden, Verf. scheine die richtige Mitte getroffen zu haben zwischen einem Lehrbuch für die Theologiestudierenden und einem Handbuch für die Praktiker, namentlich auf Grund seiner präzisen Definitionen und klaren Dispositionen im Ganzen und im Einzelnen und durch sorgfältige Berücksichtigung der nunc vigens ecclesiae disciplina. Vgl. Lsch. LXXXI (1899), 154 ff. Da die neue Auflage sich als eine verbesserte bezeichnet und es auch ist, so kann sie nicht minder empfohlen werden. Ohnedies ist die rasche Aufeinanderfolge der Auflagen, wie doch in der Regel, so auch hier ein gutes Zeugnis.

Nach dem Vorwort bestehen die Verbesserungen in einigen Kürzungen weniger wichtiger Traktate, sodann in Setzung in Petitdruck von Materien von weniger wichtiger Bedeutung, um den Umfang des Buches durch die neuen Zusätze nicht zu sehr zu vermehren. Die Kürzungen fallen näherhin auf den 1. Band, der von 395 Seiten auf 373 zurückgegangen, die Zusätze auf den 2. Band, der von 462 auf 480 Seiten gewachsen ist, wobei natürlich Zusätze im einzelnen im ersten, Kürzungen da und dort im zweiten Band nicht ausgeschlossen sind. Gekürzt wurde namentlich in der Einleitung. So sind die früheren zehn Seiten über den Begriff des Rechtes u. s. w. auf drei zurückgegangen, die früheren zwölf über den Begriff des Kirchenrechtes u. s. w. auf sechs. Da vermißt man aber doch schwer die alte Auseinandersetzung darüber, ob es ein Privatkirchenrecht giebt, sodann noch schwerer die ältere Darstellung der Perioden der Kirchenrechtswissenschaft. Sodann fehlt der ganze Passus über das Kirchengesetz (11 Seiten), ohne daß man anderswo Ersatz dafür erhielte. Gekürzt ist weiterhin der Passus über die kirchliche Dinge betreffenden Staatsgesetze, über Privilegien und Dispensation. Aus dem zweiten Teil endlich

ſei erwähnt die Lücke über die iurisdictio delegata (S. 12). Dieſen Kürzungen ſtehen gegenüber Erweiterungen, ſo vor allem in Angabe der neueſten Litteratur. Doch hätte hierin ein Mehreres geſchehen können. Erweitert iſt im 1. Band die Stelle über den Austritt aus der Kirche durch ausführliche Anführung der hierüber beſtehenden Staatsgeſetze (S. 90 f.). Eingefügt iſt die Kompetenz zur Ordination ratione incardinationis (S. 119). Mehr Zuſätze weist der 2. Band auf, ſo S. 6 ff. über die Kompetenz der Kirche zur Gerichtsbarkeit, S. 86 ff. über Abſolution von den Cenſuren, S. 140 ff. über Simonie, S. 247 ff. über die Büchercenſur auf Grund des neueſten Geſetzes, S. 400 f. u. a. Das alles gegeneinander abgewogen hat das Buch doch gewonnen.

Von den früher geäußerten Deſiderien und notierten Corrigenda ſind viele jetzt befriedigt bezw. berichtigt. Doch iſt es auch heute noch nicht ausgemacht, daß die Rechtsregeln im Liber sextus von Dinus Mugellanus ſind (S. 63). Martin V hat die Beſchlüſſe des Konſtanzer Konzils als Ganzes nie beſtätigt; Funk, Abh. u. Unterſuchungen I, 489 f. (S. 67). Die potestas magisterii geht nicht rein in der potestas iurisdictionis auf (S. 109) u. ſ. w. Die Mißſtände, die damit verknüpft ſind, daß die Litteratur erſt am Ende kleinerer oder größerer Abſchnitte angegeben wird, machen ſich in der neuen Auflage in der alten Weiſe geltend. Um daher unſeren Wünſchen noch mehr Nachdruck zu verleihen, ſollen ſie in etwas vermehrt ſein. Bd. I, S. 23 muß es heißen N. Episcopus ſtatt Episcopus N. S. 25 darf der Satz, daß die Bücher, welche die Kopien der päpſtlichen Akte enthalten, regesta oder registrum heißen gar nicht ſo beſtimmt hingeſtellt werden. Es iſt eine große Streitfrage, ob Original- oder Kopieeintrag. S. 47: Die Didache bildet nicht die Grundlage der *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων* ſondern des ſiebenten Buches der *Διατάξεις τ. ἁ.* S. 54 ſollten die hochwichtigen Gregorianer eingehender gewertet ſein. Das war ſchon früher bemerkt. Die Paleä rühren keineswegs größtenteils von Paucapalea her, S. 60. Vgl. Schulte, Geſch. d. Quell. u. Litt. d. kanon. Rechts I, 60. Unter den Dekretalen der Extravagantes communes ſteckt vielleicht auch eine von Martin IV, S. 64. Doch

genug! Wird der verehrte Verf. diese oder jene Kleinigkeit noch bessern, so wird sein treffliches Lehrbuch seinen Weg noch nutzbringender zurücklegen. Sägmüller.

Die Parabeln des Herrn im Evangelium exegetisch und praktisch erläutert von **Leopold Fonck**, S. J. Professor der Theologie an der Universität Innsbruck. Innsbruck, Rauch 1902. XX u. 808 S.

Der Verf. spricht sich im Vorwort über die Gründe aus, welche ihn zur Herausgabe seiner Arbeit veranlaßt haben: es macht sich auf katholischer Seite, was die spezielle Erklärung der Parabeln des Herrn betrifft, ein gewisser Mangel oder wenn man will, eine Rückständigkeit bemerklich; seit den Tagen Salmerons ist eine wissenschaftliche Bearbeitung der Parabeln katholischerseits nicht erschienen, nur Jakob Schäfer edierte 1897 ein Buch „das Reich Gottes im Lichte der Parabeln des Herrn"; die Protestanten dagegen können geradezu auf eine Fülle derartiger Arbeiten hinweisen, nicht am wenigsten haben Theologen der kritischen Richtung Auslegungen der Parabeln des N. T. dargeboten, welche indes für uns nur wenig Brauchbares enthalten. Da die Sache wirklich so liegt, so muß eine tüchtige Parabelerklärung aus katholischer Feder als durchaus zeitgemäß mit Freuden begrüßt werden. Als tüchtige Arbeit aber präsentiert sich in der That das Buch Foncks. Dasselbe führt uns die neutestamentlichen Parabeln in drei Teilen vor: Parabeln vom Himmelreich in seinem Werden, Wesen und Wirken (S. 66—413), Parabeln von den Gliedern des Himmelreiches und ihren Pflichten (414—718), Parabeln vom Haupte des Himmelreiches und seiner Stellung zu den Gliedern (719—795). Diese Gliederung des Stoffs erscheint sachgemäß. Vorausgeschickt sind allgemeine Erörterungen über den Begriff der Parabel bei den Profanschriftstellern, im A. u. N. Testament, über den Zweck und die Erklärung der Parabeln Jesu und über das Reich Gottes in den Parabeln (S. 3—65). Das Verfahren in den drei Hauptteilen ist ein rationelles: zuerst wird jedesmal der Text und die Übersetzung geboten; dann folgt meist eine Ausführung über die Umstände, bezw. über die historische Situation der behandelten Gleichnisrede,

eine Wort- und Sacherklärung, die Auslegung und Anwendung der Parabel, endlich werden die Schlußfolgerungen dargelegt. Die Ergebnisse sind im ganzen nach jeder Richtung glückliche, namentlich findet Rez. die Erörterungen über die mutmaßliche Zeit und die Umstände der einzelnen Parabelreden beifallswürdig: gewiß fiel beispielsweise die Gleichnisrede über den Sämann (Matth. 13, 3 ff. und Parall.) in eine relativ späte Zeit der Lehrthätigkeit Jesu (S. 69), wobei man die Frage nach der Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu zunächst unentschieden lassen kann; die Verteidiger der bloß einjährigen Wirksamkeit Jesu werden dieselbe an das Ende des September 782 verlegen, in die Zeit nach der Gesandtschaft des Täufers. Ebenso wird man dem Verf. Recht geben, wenn er die Gleichnisrede vom Senfkorne (Matth. 13, 31 ff. und Parall.) vor dem Tempelweihfeste ansetzt; die Anschauung, daß der Herr diese Parabel bei verschiedenen Gelegenheiten verwendet habe, sowohl unter den von Matthäus und Markus nahegelegten als auch in den von Lukas bezeichneten Umständen, braucht man nicht zu teilen; die Darstellung des ersten Evangelisten, welchem insgemein Markus folgt, ist von dogmatischem Interesse beherrscht: er stellt in seinem Parabelkapitel Gleichnisreden ohne Rücksicht auf die τάξις zusammen; Lukas referiert nach der Zeitfolge. Die Wort- Sacherklärung und Auslegung darf fast ausnahmslos als mustergültig bezeichnet werden; die genaue und gründliche auf Autopsie beruhende Kenntnis von Land und Leuten, Sitten, Gewohnheiten, naturgeschichtlichen Verhältnissen in Palästina kommt dem Verf. hiebei trefflich zu statten. Der Grundgedanke in jeder Parabel wird jeweils klar und bestimmt aufgezeigt. Die Abschnitte über die Schlußfolgerungen aus den einzelnen Gleichnissen verdienen die besondere Aufmerksamkeit der Leser; speziell hervorgehoben sei die Partie S. 140—141, 159—161, und 169—170. Sehr dankenswert wird namentlich der Seelsorgeklerus die Notizen über die homiletische Verwertung der Gleichnisse je in dem Kapitel „Anwendung der Parabel" finden. Was man endlich dem gelehrten Verf. zum besonderen Verdienste anrechnen muß, ist die Energie in Bekämpfung der Kritik, welche in Mißhandlung der Parabel-

reden ausgezeichnete Leistungen aufzuweisen hat. F. scheut sich nicht, als den tiefsten Grund dieser Erscheinung den Unglauben der Anhänger dieser Kritik namhaft zu machen. Es sind scharfe Worte, welche uns bei der Besprechung der Parabel von den wachsamen Dienern begegnen: nur wer mit der ungläubigen modernen Kritik Christus den Herrn in stolzem Frevelmut vom Throne der Gottheit herabstürzt und ihn zum irrenden Menschen herabwürdigt, kann den klaren Sinn der Worte verkennen ....; eine Verständigung mit dieser Kritik ist leider völlig ausgeschlossen, da sie nur unter Preisgabe der Grundlagen des Glaubens möglich wäre" S. 481). Ja! scharf sind die Worte, aber wahr und völlig zutreffend. Einzelne Urteile und Anschauungen des Verf. wird man, ohne den Wert der Arbeit zu beeinträchtigen, als minder probehaltig bezeichnen dürfen. So wenn der johanneische Begriff παροιμίαι (16, 25) in Analogie gestellt wird zu dem synoptischen παραβολαί (S. 24): der Heiland meint dort sicher mit παροιμίαι nicht die früher vorgetragenen, von den Synoptikern berichteten Gleichnisreden, sondern nur die in seiner Abschiedsrede gebrauchten rätselhaften Redewendungen und Worte, womit er anfänglich (14, 1 ff.) seinen Hingang zum Vater angedeutet hatte. Wenn sodann F. (S. 26) den Ausdruck οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα (Mark. 4, 10) von dem gutgesinnten Teil des Volkes versteht, so darf man ihn wohl richtiger auf den weiteren Jüngerkreis deuten, solche, welche die Johannes- und Messiastaufe empfangen hatten und dem Herrn nachfolgten (vgl. Joh. 3, 22 u. 4, 1 f.); das Volk ist nicht eingeschlossen. Der Titel „Menschensohn" findet sich allerdings gewöhnlich im Munde Jesu, aber einmal gebraucht ihn auch der Evangelist Johannes, nämlich 3, 13; denn 3, 13—21 ist als Reflexion des Evangelisten anzusehen und zu behandeln (zu S. 128). Das gediegene, eine wirkliche Lücke ausfüllende Buch Foncks sei sowohl den Studierenden der Theologie als dem praktisch thätigen Klerus angelegentlich empfohlen!

Belser.

III.

Analekten.

Über „Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im Alten Teſtament“ handelt Lic. J. Köberle in der Feſtſchrift der Univerſität Erlangen zur Feier des achtzigſten Geburtstages S. K. Hoheit des Prinzregenten Luitpold von Bayern, (Sonderabdruck, Erlangen u. Leipzig, Deichert 1901, 30 S. 4°). Ich glaube den Leſern dieſer Zeitſchrift einen Dienſt zu leiſten, wenn ich die Grundgedanken der geiſtvollen Unterſuchung kurz ſkizzire: Die Gebete der älteſten Zeit gründen die Hoffnung der Erhörung auf geſchichtliche Thatſachen, nämlich auf „die Thatſachen, welche die Entſtehung des Verhältniſſes zwiſchen Jahwe und Iſrael bewirkt haben“. Aus der Erinnerung an die Rettung aus Ägypten, die Geſetzgebung am Sinai, die Einführung nach Kanaan entnimmt das alte Iſrael die Motive zum Glauben, daß Jahwe die Macht und den Willen hat, ſeinem Volke zu helfen. Auch eigene perſönliche Erlebniſſe gelten dem Betenden als feſter Grund zur Hoffnung auf Erhörung. Dies gilt insbeſondere von den Gebeten der Patriarchen und ihrer Zeit. Dieſe Thatſache nun, daß das Volk Iſrael ſeinen Glauben an Erhörung durch Jahwe auf die Geſchichte ſeiner Vergangenheit gründete, bildet eine gewichtige Inſtanz gegen den Evolutionismus. Der Sinn des Volkes weiß nichts davon, daß etwa ſein Verhältnis zu Jahwe „ein eo ipso ſelbſtverſtändliches oder phyſiſch notwendiges wäre“.

Die zweite Stufe in der Geſchichte des Gebetes beginnt mit den Kämpfen gegen die Syrer, welche ſchließlich zum dauernden Untergang des Reiches Iſrael führten. Nun regten ſich im Bewußtſein des Volkes die Zweifel an Jahwes Macht und Bereitwilligkeit, ſeinem Volke zu helfen. An die Irrgänge dieſer Zweifel ſchloß ſich ein falſches, abergläubiſches Vertrauen auf die Wirkſamkeit des äußeren Kultes. Hier nun ſetzen die Propheten ein

und zwar negativ und positiv. Negativ, indem sie das verblendete Volk an seine Schuld mahnen und aufzuklären suchen über den wahren Sinn des äußeren Kultes, und positiv, indem sie neue, und zwar innerliche Motive zur Hoffnung auf Gebetserhörung dem Volke erschließen: den Glauben an die Liebe Jahwes zu seinem reumütigen, büßenden Volke, an Jahwes überweltliche Macht und unerschöpfliche Güte, an das Zurechtbestehen eines Bundes zwischen Jahwe und seinem Volke, aber auch die Überzeugung vom Bestehen einer sittlichen Weltordnung, die schließlich den auf Jahwe vertrauenden Dulder zum Siege führen muß, den Hinweis auf Jahwe als den Schöpfer der ganzen Welt, der seinem Geschöpfe auch Erlöser sein wird.

Die dritte Periode wird durch das Exil eröffnet. Von nun an findet das Gebet des alttestamentlichen Betenden seinen äußeren Ausdruck vorzugsweise in den Psalmen, nicht als ob die Psalmen sämtliche erst jetzt entstanden wären. Aber jetzt wurden sie gesammelt, und von jetzt an wurden sie mehr, als bisher geschehen war, für den Kult verwendet. Die Motive, welche die Psalmen enthalten, knüpfen an die prophetische Stufe an, sind zum Teil aber auch ganz neugeartet. Aus den letzteren heben wir die subjektiv gerichteten hervor, „die Berufung auf das Recht der vertretenen Sache, auf die eigene Frömmigkeit und Lauterkeit, auf das im Gebet selbst sich äußernde Vertrauen und endlich auf besonderes Verdienst". Diese Motivierung bekommt freilich einen ganz anderen Sinn, wenn sie kollektivisch gemeint war, wie das thatsächlich in nachexilischer Zeit geschah, indem selbst solche Psalmen, die ursprünglich als individuelle gedichtet worden waren, im kultischen Gebrauche kollektiven Sinn erhielten. Aber sie bot doch auch dem nun allmählich sich entwickelnden Pharisäismus die Möglichkeit, seinen Geist der Selbstgerechtigkeit in die Psalmen hineinzuinterpretiren. Vetter.

Eine hebräische Grammatik in lateinischer Sprache zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen hat Fr. Vinc. Zapletal, O. Praed., Professor der altest. Exegese an der Univ. Freiburg (Schweiz) veröffentlicht (Grammatica linguae Hebraicae, cum

exercitiis et glossaris, studiis academicis accommodata, Paderbornae, Ferd. Schoeningh 1902, VII. 128 p. 8°.). Die Grammatik ist nach dem Muster des bekannten trefflichen Lehrbuches der hebräischen Grammatik von H. L. Strack gefertigt; in der allgemeinen Anordnung des Stoffes sowohl als auch in Einzelheiten ist das Strack'sche Buch unverkennbares Vorbild gewesen.

Vetter.

Zu der Bedeutung von משח in Jes. 21, 5 und 2 Reg. 1, 21.

Das „Salben des Schildes" bei Jes. 21, 5 („Man bereitet den Tisch, legt die Teppiche, man ißt, man trinkt — auf, ihr Fürsten, salbet den Schild!") ist eine alte crux interpretum. Dieses „Schildsalben" wird verschieden gedeutet. Teils nimmt man, wie Weinel in ZATW 1898 S. 4 ausführt, als Zweck der Salbung ein Geschmeidig- und Undurchdringlichmachen des ledernen, teils ein Blankputzen des metallenen Schildes an, das letztere mehr nach arabischem als hebräischem Sprachgebrauch. B. Duhm (Der Prophet Jesaia übers. und erklärt, Göttingen 1893 S. 128) meint, man habe nicht den Schild, sondern den Schildriemen gesalbt und dadurch geschmeidig gemacht, um den Schild bequemer tragen zu können. Diese Erklärungsversuche tragen jedoch insgesamt den Stempel der Unwahrscheinlichkeit an sich. Denn wo hat man je gehört, daß Leder durch Tränken mit Öl undurchdringlicher und widerstandsfähiger werde? Oder was verschlägt es bei einem Kampf, wenn der Schild nicht blank geputzt oder der Schildriemen nicht geschmeidig ist? Die Lösung der Schwierigkeit findet sich in Jensens Commentar zu den „Assyrisch-babylonischen Mythen und Epen" (Keilinschr. Bibl. 1901, 6. Bd. 1. Teil S. 378 f.): „mašâ'ŭ = KAR und KAR auch = ikîmŭ = „wegreißen" ... mŭššŭ'ŭ fraglos = „salben" oder „streichen" zu משח. Also wohl „wegreißen" über „wegstreichen" hinweg. Die Bedeutung „wegreißen" paßt vorzüglich für unsere Stelle: „Auf, ihr Fürsten, reißet den Schild weg oder herunter (scl. von der Wand, wo er aufgehängt war)"!

Die einzige Stelle des A. T., die noch von der Salbung des Schildes handelt, ist 2 Reg. 1, 21. Indessen ist hier anerkanntermaßen der Text beschädigt. Vermutlich ist das jetzige בְּלִי aus

einer Part. pass.-Form von בלל = assyr. balâlŭ = „übergießen", Synonym zu משח, durch Verderbnis entstanden. Eines der beiden Participia pass. wäre dann Glosse zu dem andern. Der Vers hätte demnach ursprünglich gelautet: „. . denn da ward der Helden Schild weggeworfen, der Schild Sauls, des mit Öl (zum König) Gesalbten". Blaubeuren. Rießler.

Zu Luc. 3,27.

Nestle, Einführung in das griech. N. T.[2] p. 224 tritt für die Auffassung des Ῥησα = רֵ(י)שָׁא, Fürst ein. Die alten Versionen begnügen sich, unseres Wissens mit einer Ausnahme, sämmtlich den Namen so wiederzugeben, wie ihn der griech. Text bietet. Nur Syr. zeigt eine abweichende Form. Doch dürfte ursprünglich hier gerade רשא = רֵישָׁא Haupt, gestanden haben. Durch Nichtbeachtung des diakritischen Punktes über ר konnte einem etwas flüchtigen Schreiber in Estrangheloschrift aus רשא nicht allzuschwer קשא werden, wie Syr. sin. seltsamerweise bietet. Peschitthahandschriften mochten leicht auf die Vokalisation קָשָׁא kommen (von קַשׁ senuit, also presbyter). Bei einer Revision der Pesch. nach dem Originale entstand die der griech. Consonantenform mehr entsprechende syr. רָסָא, wobei die Vokale des קָשָׁא beibehalten wurden. Über die Voranstellung der Apposition vor das Nom. propr. vrgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Grammatik[26] § 131 g. — Ob man weiter den Ἰωαναν Luc. 3, 27 mit dem חֲנַנְיָה 1 Paral. 3,19 identifiziren dürfte? Die Namen sind nicht nur ähnlichlautend, sondern auch ziemlich gleichbedeutend, so daß, will man nicht an ein späteres Schreibversehen denken, ein Mann füglich mit beiden Namen hätte genannt werden können. Allerdings erscheint unter den Nachkommen Zorobabels 1 Paral. 3,34 auch ein יוֹחָנָן (Ἰωαναν).

Leitmeritz. Herklotz.

Zu Mtth. 8,31 ff. und Parall.

Es könnte befremdlich dünken, daß der Herr allem Anscheine nach die Bitte der Teufel gewährt, näml. nicht in den Abgrund fahren zu müssen, sondern, was doch wohl in dieser Bitte mit ausgesprochen liegt, die Menschen länger belästigen zu dürfen.

Trotz des Analogons im Buche Job möchte die Erfüllung der Bitte, wie bemerkt, von Seite Christi, der den Teufel zu überwinden gekommen, auffallen. Doch vergessen wir nicht, daß die Schweine sofort sich in die Flut stürzen und zu grunde gehen. Die Dämonen verlieren also die erbetene Wohnstätte sofort wieder, und müssen nun wohl in den Abgrund fahren, um in Christus ihren Herrn und Richter zu erkennen, sowie auch ihren Unverstand, der sie sich selbst eine Schlinge legen läßt; ihre Ohnmacht, da sie die Schweine nicht vor dem Ertrinken bewahren können (vergl. dageg. Matth. 17, 14). Vgl. einen ähnlichen Zug (bezügl. der Äußerung der Besessenheit) am Schlusse der Lektion von St. Vitalis 28. April. Herklotz.

Das hl. Haus zu Loreto. Für die Vorgeschichte des hl. Hauses bieten die Reisebeschreibungen der Palästinapilger einige wichtige Mitteilungen, welche in einer kritischen Darstellung der Sache, die hoffentlich nicht allzulange wird auf sich warten lassen, nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Ein gallischer Bischof Namens Arculf machte im siebenten Jahrhundert schon nach der Eroberung Jerusalems durch die Saracenen eine Pilgerfahrt in das hl. Land mit einem Einsiedler Namens Petrus, der die hl. Stätten schon einmal besucht hatte. In Jerusalem blieb er 9 Monate, dann durchzog er Palästina bis Damaskus, schiffte sich in Joppe ein, besuchte darauf Alexandrien, Kreta, Constantinopel, Sizilien und Rom, wurde aber auf der Heimreise nach der brittischen Insel Hy verschlagen, wo sich ein Kloster befand, dem damals der hl. Adamnan † 705 als Abt vorstand. Diesem teilte Arculf seine Reisenotizen mit, und Adamnan verarbeitete sie zu einem Buche de locis sanctis libri tres betitelt, welches auch auf uns gekommen ist.

Im zweiten Teile des Buches Kap. 26 beschreibt Arculf Nazareth, wo er sich zwei Tage und zwei Nächte aufhielt, und sagt wörtlich folgendes: „Die Stadt Nazareth liegt auf einem Berge und hat keine Stadtmauern, aber doch große steinerne Gebäude, namentlich zwei sehr große Kirchen, wovon die eine mitten in der Stadt auf zwei Substructionen aufgebaut ist an der Stelle, wo das Haus stand, in welchem der Herr unser Erlöser aufwuchs.

..... Die andere Kirche aber ist an der Stelle erbaut, wo das Haus stand, in welchem der Engel Gabriel Maria allein fand und anredete". Es werden hier also zwei Häuser unterschieden, in dem einen erhielt Maria die Botschaft des Engels und das andere bewohnte sie mit Joseph und ihrem göttlichen Sohne nach der Rückkehr aus Ägypten und gegen diese Auffassung dürfte sich nichts Stichhaltiges einwenden lassen. Wenn aber neuerdings (Kirchenlex. II. Aufl. VIII, 146) behauptet wurde, das hl. Haus „sei von einem lieblichen Tempel umschlossen", so stimmt diese Auffassung nicht zu den Worten Adamnan's, der ausdrücklich sagt, die betreffenden Kirchen ständen an der Stelle (in eo loco) der hl. Häuser.

Damit steht nicht in Widerspruch die Aussage eines älteren Pilgers, nämlich des Antoninus von Piacenza, der um d. J. 570 Palästina bereist hat und sagt: „das Haus der heiligen Maria ist eine Kirche". Er hat sich allem Anschein nach nicht so gründlich unterrichtet und umgesehen wie Arculf, wie er ihm auch an Urteil und Beobachtungsgabe entschieden nachsteht und sehr seltsame Dinge erzählt, wie z. B. daß sich in der Synagoge zu Nazareth eine Tafel befinde, worauf der Herr das A. B. C. D. geschrieben habe, und ein Balken, auf dem er mit andern Kindern gesessen habe, den die Juden nicht aufheben und bewegen können, wohl aber die Christen. Trotz seiner Leichtgläubigkeit und Beschränktheit, die sich hier und in andern Mitteilungen verrät, dürfte ihm insoweit zu glauben sein, daß es zu seiner Zeit erst *eine* Kirche in Nazareth gab, woraus folgen würde, daß die zweite, von der Arculf spricht, erst nach 570 erbaut wurde. Sie waren aber nach Arculf beide an der Stelle der hl. Häuser erbaut worden; denn ein Wohnhaus läßt sich nicht so ohne Weiteres in eine Kirche verwandeln, namentlich nicht in „eine sehr große". Nazareth wird übrigens von Eusebius nicht den Orten beigezählt, welche durch Constantin und Helena Kirchen erhielten.

Wenn also durch glaubwürdige historische Zeugnisse nachgewiesen ist, daß im sechsten und siebenten Jahrhundert das Wohnhaus der hl. Jungfrau nicht mehr existierte, so konnte es auch nicht übertragen werden, sondern höchstens das, was an dessen

Stelle getreten war.

Die Schrift des Adamnan ist abgedruckt bei Mabillon, acta SS. ord. Bened. t. III pars II 502 ff., bei Migne patr. l. 88. 779 ff. und neuerdings bei Geyer, itinera Hierosolymitana Wien 1898. S. 220—297. Sie ist schon von Beda Venerabilis benützt worden. Bonn. Kellner.

Das Todesjahr Polykarps wird in der Revue Bénédictine XIX (1902), 145—149 durch Chapman erörtert. Die Aristides-Chronologie Waddingtons wurde, nachdem sie lange Zeit fast allgemeinen Beifall gefunden hatte, durch W. Schmid im Rheinischen Museum 1893 erschüttert und im wesentlichen die von Masson aufgestellte als richtig erfunden. Damit schien auch die ältere Datierung des Todes Polykarps wieder in das Recht eingesetzt zu sein, und Schmid äußerte in dieser Richtung eine Vermutung, Chapman nimmt es mit Bestimmtheit an. In Wahrheit ist es aber nicht so, wie ich schon im Kirchenlexikon X, 149—150 gezeigt habe. Nach der Chronologie von Schmid war allerdings im J. 165/6 ein Quadratus Prokonsul von Asien. Aber dieser Prokonsul hieß näherhin A. Avillius Urinatius Quadratus und ist mit dem Prokonsul des Martyriums Polykarps nicht zu identificieren, weil dieser Statius Quadratus hieß. Auf der anderen Seite führte letzteren Namen der Konsul v. J. 142, und nach der damals zwischen Konsulat und Prokonsulat herrschenden Distanz fällt dessen Prokonsulat nicht in das siebente, wohl aber in das sechste Decennium des 2. Jahrhunderts. Nach dem Namen kann nur er bei dem Martyrium Polykarps in Betracht kommen, und die Indicien, die sich aus dieser Schrift zur näheren Bestimmung seines Prokonsulats ergeben, führen auf das J. 154/5, bezw. 155 als Todesjahr Polykarps. Chapman macht aus den zwei Quadratus einen. Ich vermag mich dazu nicht zu verstehen, sowohl wegen der Namensverschiedenheit als wegen der außerordentlich langen Distanz von 23 Jahren zwischen Konsulat und Prokonsulat, die in diesem Fall anzunehmen ist, und wenn zwei Quadratus bleiben, dann ergiebt sich für das angeführte Datum eine Wahrscheinlichkeit, der gegenüber die anderweitigen Gründe schwerlich aufkommen können. Funk.

Das Colbertiniſche Ignatius-Martyrium beſchäftigte mich wiederholt, und eine der bezüglichen Erörterungen fand in größtenteils neuer Bearbeitung, in der ich die neueſte Verteidigung des Schriftſtückes durch B. Sepp berückſichtigte, in meine Kirchengeſchichtl. Abhandlungen und Unterſuchungen II, 338—347 Aufnahme. Der Aufſatz gab Sepp Anlaß, für die Echtheit oder das höhere Alter aufs neue im „Katholik" 1901 II, 264—273 einzutreten. Er iſt jetzt geneigt zuzugeben, daß die hiſtoriſche Einleitung und die (im armeniſchen Text fehlende) doxologiſche Schlußformel ſpätere Zuthaten ſind, meint aber bewieſen zu haben, daß wir im übrigen bis auf weiteres kein Recht haben, an der Echtheit des Schriftſtückes zu zweifeln. Ich ſehe die Sache auch jetzt noch anders an, laſſe mich aber in eine nähere Erörterung vorerſt nicht mehr ein. Funk.

Auf die Verſuche, wie ſie neueſtens wieder von Delitzſch in „Babel und Bibel" gemacht wurden, nicht blos die ſemitiſche Kultur, ſondern auch die jüdiſche Religion von der babyloniſchen abzuleiten, antwortet der auf dem altteſtamentlichen Gebiete wohlbewanderte Bonner Theologe, Profeſſor König mit dem Schriftchen: Bibel und Babel. 2. A. Berlin 1902, Warneck, 51 S. Mit großer Sachkenntnis weist er die Überſchätzung der Keilſchriften in die gehörigen Schranken, indem er die Mehrdeutigkeit der Entzifferung und den vielfach an großſprecheriſcher Übertreibung nach Art der Siegesbulletin leidenden Inhalt treffend kritiſiert. Beſonders wendet er ſich gegen die Behauptung eines kanaaniti-ſchen Urſprungs der Juden durch Abraham, den Zeitgenoſſen Hammurabis und die Ableitung des prophetiſchen Monotheismus aus einem vorgeblichen Monotheismus der babyloniſch-aſſyriſchen Religion, welcher auf den Gottesnamen El, Il, Ilu geſtützt wurde. Die Ausführungen über El und Jahwe ſind ſehr inſtruktiv, nur ſcheint mir die Frage über einen älteren Monotheismus zu wenig berückſichtigt zu ſein. Sicher iſt allerdings, daß, ſo weit die Geſchichte zurückreicht, die Babylonier Polytheiſten waren und der jüdiſche Monotheismus nicht lediglich ein Produkt der Religionsentwicklung iſt. Aber auch den großen Unterſchied im Verhältnis

der Geschichte zum Gottesglauben und im ästhetischen und sittlichen Niveau hat der Verf. gut gezeichnet. Das Schriftchen ist daher zur genaueren Orientierung wohl zu empfehlen. Schanz.

Viel ist über die Entstehung des Kirchenstaates und dessen Geschicke unter den Karolingern geschrieben. Dagegen bedarf seine Geschichte im 10. Jahrhundert, „dem dunkelsten der ganzen Kirchengeschichte" und „den trübsten Zeiten der christlichen Kirche" (Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. w. I, 227) notwendig einer weiteren Aufhellung. Namentlich sollten seine Organisation und Verwaltung und die hiebei zur Verwendung kommenden Beamten — die Vorfahren der Kardinäle — zur Aufklärung kommen. Was S. Keller in seinen Untersuchungen über die Iudices sacri palatii Lateranensis, Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht IX (1900), 4 ff., bietet, fördert die Einsicht in diese dunkeln Verhältnisse nicht besonders. Mehr Aufschluß erhält man wenigstens über den Anfang des 10. Jahrhunderts in einem Aufsatz von W. Sickel, Alberich II und der Kirchenstaat, Sonderabdruck a. d. Mitteilungen d. Instituts f. österr. Geschichtsforschung XXIII (1902), 78 Seiten. Darnach ist die Meinung, daß die hohen geistlichen Beamten des Papstes gleichsam als Minister den wichtigsten Staatsgeschäften und Verwaltungszweigen im Kirchenstaat vorstanden, daß die sieben indices palatini „Staatsminister" waren (Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung d. Kardinäle bis Bonifaz VIII, S. 19) für die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts noch nicht zutreffend. Die geistlichen Hofbeamten und Räte haben zwar den Papst auch in politischen Angelegenheiten beraten und beeinflußt und kraft besonderen Auftrags in einzelnen Fällen auch staatliche Geschäfte besorgt. Aber die oberste Staatsverwaltung haben sie nicht geführt und Vorgesetzte der Landesbeamten sind sie nicht gewesen. Die Regierung war wenig centralisiert — was manche Vorkommnisse der Zeit erklärt. Sägmüller.

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
85. Jahrgang I. Quartal-Heft

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Bludau, Dr. August, Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner. gr. 8°. (VIII u. 146 S.) M. 3.20.
(Bildet das 5. Heft des VII. Bandes der „Biblischen Studien".)

Feldmann, Dr. Franz, Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Übersetzung. gr. 8°. (VIII u. 84 S.) M. 1.20.

Hoberg, Dr. Gottfried, Die Fortschritte der Biblischen Wissenschaften in sprachlicher und geschichtlicher Hinsicht. Rede gehalten bei der öffentlichen Feier der Übernahme des Prorektorats in der Aula der Universität. Freiburg i. B. am 7. Mai 1902. Zweite, vermehrte Ausgabe. Lex.-8°. (VI u. 30 S.) M. 1.—.

Pesch, Christian, S. J., Theologische Zeitfragen. Dritte Folge. gr. 8°. (IV u. 124 S.) M. 1.60.
Früher sind erschienen:
— Dasselbe. (Erste Serie.) gr. 8°. (X u. 168 S.) M. 2.80.
— Dasselbe. Zweite Folge. gr. 8°. (IV u. 138 S.) M. 1.80.

Katholische Theologie.

Cataloge 92, 95, 98, 102, 106: Katholische Theologie, enthaltend die wichtigsten philosophischen und theologischen Werke, zahlreiche Manuskripte und Inkunabeln, hervorragend seltene liturgische Bücher, wichtige Werke zur Geschichte der Kirchenmusik, bemerkenswerte Ordensschriften etc. etc.

Diese Cataloge, sowie solche über andere Wissenschaften, stehen gratis und franco zur Verfügung.

Ludwig Rosenthal's Antiquariat,
München, Hildegardstrasse 16.

Von der hohen kath.-theol. Fakultät zu Tübingen gekrönte Preisschrift.

Im Verlage der **Alphonsus-Buchhandlung in Münster in Westfalen** erschien soeben:

Die Pentateuchfrage.

Ihre Geschichte und ihre Systeme.

Bearbeitet von Joseph Kley.

240 Seiten. gr. 8°. Preis 4 Mk. 50 Pf.

Am 15. Dezember beginnt zu erscheinen:

Gottesminne.

Monatsschrift für religiöse Dichtkunst.

Herausgegeben von P. Ansgar Pöllmann O. S. B.

aus der Beuroner Congregation.

Gottesminne. Monatsschrift für religiöse Dichtkunst von P. **A. Pöllmann**, O. S. B. Alphonsusbuchhandlung. Jährlich 12 Hefte zum Abonnementspreise von 4 Mk. 50 Pf. Dazu die Volksbeilage: **„Feierklänge“.** Gratisbeiblatt zur Gesamtzeitschrift. Im Einzelabonnement jährlich 50 Pf. Preis jeder Nummer 5 Pf.

In unsern Tagen, wo jeder Stand, jedes Alter, jede Wissenschaft und Kunst ihre eigene Zeit- und Fachschrift hat bis hinauf zur revue des revues, dürfte wohl auch dem Kultus des höchsten und heiligsten Ideals ein geziemendes Organ nicht länger fehlen. Eine wahrhaft gediegene, von den besten Kräften unterstützte Zeitschrift für religiöse Dichtkunst ward nachgerade zu einer unabweisbaren Forderung, einer tiefernsten Aufgabe, die jetzt ihrer Lösung nahegerückt ist. „Gottesminne“ nennt sich die neue poetische Monatsschrift, welche demnächst unter der Leitung des P. Ansgar Pöllmann erscheinen wird. Schon der Name des als Dichter und Interpret rühmlichst bekannten Benediktinermönches bürgt für den geistigen Gehalt des von ihm redigierten Blattes, welches nicht allein die schönsten poetischen Blüten des Tages bieten, sondern auch zurückgreifen soll auf den reichen Schatz der Vergangenheit. Wie die Gottesminne nicht an Zeit und Raum gebunden ist, wird auch ihr Organ allumfassend, im besten Sinne international sein, neben dem Neuen das Alte, neben dem Heimatlichen das Fremde bringen und durch das jeder Nummer beigelegte, fliegende Blatt Goldkörner nach allen Seiten hin ausstreuen. Daß die Ausstattung einer solchen Zeitschrift eine vornehme, ihres hohen Zieles würdige sein muß und der Verlag weder Mühe noch Kosten gescheut hat, die äußere Erscheinung der „Gottesminne“ künstlerisch schön zu gestalten, bedarf kaum noch der Erwähnung. A. J.

Alois Maier in **Fulda**

billige Cottage-Orgel

monatlicher Ratenzahlungen

gratis

Verlagsanstalt Benziger & Co. A. G. Einsiedeln. Waldshut. Köln a. Rh.

Ein neues Werk von Kardinal Gibbons!

Der Gesandte Christi.

Unentbehrlich für die hochw. kathol. Geistlichkeit! Jedem kathol. Laien bestens empfohlen.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte

Herder'sche Verlagshandlung in Freiburg i. Br.

[illegible]

Grisar, H., S. J., Historische Vorträge.

[illegible]

Abonnements-Einladung auf

den XV. Jahrgang der

Pastor bonus

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis

[illegible]

in **P. Einig.** [illegible]

[illegible]

Paulinus Bruckner.

Tübinger Theologische Quartalschrift

[illegible]

Theologische Quartalschrift.

[illegible]

Fünfundachtzigster Jahrgang.

Tübingen 1903.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Teich Bethesda und der Teich Siloe[1]).

Von Pfarrer van Bebber,
Rindern bei Cleve.

Wenn wir jetzt dazu übergehen, auch die topographische Lage des Wunderteiches Bethesda in den Kreis unserer Untersuchungen zu ziehen, so geschieht es zunächst wegen der eminent hohen Bedeutung des Teiches; sodann aber auch in der Hoffnung, das bisherige Resultat unserer Untersuchungen bestätigt, bez. in ein noch helleres Licht gestellt zu sehen. Zur Auffindung der Lage des Teiches bieten sich zwei verschiedene Wege dar. Wir können einerseits von den topographischen Angaben des 4. Evangeliums, anderseits von der Lokaltradition ausgehen. Wir betreten den letzteren Weg zuerst.

Fragt jetzt ein Pilger die Bewohner Jerusalems nach dem Bethesdateich, so werden sie ihm ein längst ausgetrocknetes Wasserbassin zeigen, welches dicht an der Nordostecke der Tempelarea sich befindet und in der Landessprache Birket Israil heißt. Es ist von riesigen Dimensionen; denn nach

1) Vgl. 1902 S. 1 u. 498.

Krafft hat es eine oſtweſtliche Länge von 355, eine Breite von 130 Fuß und iſt noch jetzt an die 80 Fuß tief, nachdem im Laufe der Zeit große Schuttmaſſen hineingefüllt ſind. Wie jetzt von den Paläſtinologen faſt allgemein angenommen wird, haben wir darin jenen mit einer Brücke verſehenen Feſtungsgraben zu erkennen, welcher der Nordhalle des Tempels vorgelagert war und welchen einſt Pompejus vor ſeinem Angriff auf dieſelbe mit Baumſtämmen ausfüllte, weil die Juden die Brücke abgebrochen hatten (Joſeph. ant. 14, 4, 2; b. J. 1, 7, 2). Von den die Brücke tragenden Gewölbebogen ſind noch zwei teilweiſe erhalten, und dieſe wurden, wie aus Brokard descript. terr. s. c. 8 und Quaresmius elucid. II p. 98 erhellt, den Pilgern ihrer Zeit als Überbleibſel der 5 Hallen Joh. 5, 2 gezeigt. Gegenwärtig glaubt kein Beſonnener mehr an dieſe Tradition. Auf jeden Fall iſt ſie als Tradition völlig wertlos, da ihr das erſte Erfordernis einer richtigen Tradition abgeht: die Kontinuität. Denn nachweisbar datiert ſie erſt aus dem 13. Jahrhundert, wo ſie eine frühere Tradition verdrängte, wonach ein anderer, weiter nach Norden bei der Kirche der h. Anna gelegener großer Teich für den Bethesda gehalten wurde. Der Wechſel der Tradition iſt bezeugt von Marinus Sanutus Secret. fid. cruc. III 14, 10 de piscinis Jerusalem (1321). Schon vor ihm war Brokard (1280) auf den Birket Jsrail verfallen, während Baldenſel (hodopoeric. 1336) noch an der ältern Tradition feſthielt. Daß nun letztere vom 3. Jahrh. an in Jeruſalem herrſchend war, beweiſen die Assises de Jerus. (1187) n. 138, die Gesta dei per Franc. (1174) p. 573, Abt Daniel 1107 od. 1114 (ZDPV. VII, 1 S. 28), Sämulf de situ Jerus. (1102), Johannes Damasc. (8. Jahrh.) in ſeiner in der Annakirche gehaltenen Homilie I in nat. B. M. V., Sophronius († 637) Anacreont. 22, 39. Dieſelbe Örtlichkeit meint der Pilger Antonin von Placentia

(570), wenn er in seinem Itinerar bei Tobler (p. 106) sagt: Revertentes in civitatem venimus ad piscinam natatoriam, quae quinque porticus habet et in una earum est basilica s. Mariae. Ohne Zweifel ist diese Marienkirche dieselbe, welche in der Folgezeit, zum Unterschiede von der neuen großen Marienkirche Justinians (El-Aksa), St. Annenkirche genannt, mitunter aber noch unter dem Namen ecclesia s. Mariae erwähnt wird (vgl. M. Sanutus l. c.). Theodosius (520—530) versetzt in seiner Terra sancta (ed. Gildemeister p. 20) den Schafteich ebenfalls neben (iuxta) die Marienkirche (ecclesia dominae Mariae). Graf Vogué (les églises de la terre sainte p. 238) schließt aus dem Baustil der Überreste dieser Kirche, daß sie der byzantinischen Kaiserin Eudoxia (444) ihre Entstehung verdanke. Früher gab es hier zwei Teiche neben einander. So berichtet der Bischof Eucherius (um 440) nach dem, was er gelesen oder gehört hatte, im Norden des Tempels gäbe es mehrere kleine Wasserbehälter; dann fährt er fort: Bethesda gemino apparet insignis lacu; quorum alter hibernis plerumque impletur imbribus, alter rubris est discolor aquis. Dasselbe vernehmen wir aus dem Munde eines Augenzeugen, des Pilgers von Bordeaux (333). Derselbe beginnt in seinem Itinerar (Tobler p. 16) die Beschreibung der Stadt Jerusalem mit den Worten: Sunt in Jerusalem piscinae magnae duae ad latus templi, id est una ad dextram, alia ad sinistram, quas Salomon fecit; interius vero in civitate sunt piscinae gemellares, quinque porticus habentes, quae appellantur Bethsaida; ibi aegri multorum annorum sanabantur; aquam autem habent piscinae in modum cocci turbatam. Was zunächst die beiden erstgenannten großen Teiche betrifft, so können dieselben nicht an der Ost- und Westseite des Tempels gelegen haben, da es an der Ostseite keinen Raum gab für eine piscina magna. Unter der rechten und

linken Seite des Tempels kann der Pilger daher nur die Nord- und Südseite und unter dem an der Nordseite gelegenen großen Salomosteiche keinen andern verstanden haben, als den jetzt sog. Birket Israil, dessen Ursprung auch Brokard (l. c.) dem Salomo zuschreibt: prima et praecipua piscina in Jerus. est piscina probatica, duas porticus habens, quam Salomon fecit. Der zweite große Salomosteich lag dann an der Südseite der Tempelarea und zwar noch innerhalb der Hadrianischen Stadt, höchst wahrscheinlich der Südwestecke des Tempels gegenüber, in der nach Tobler, Warren u. A. sehr stark verschütteten Gegend des heutigen Miststhores; denn dort sah der Pilger Antonin 570 noch aquae putridae, in quas missus est Jeremias propheta (Tobler l. c. p. 105). Dasselbe ergibt sich aus Theodosius Terra sancta l. c. sowie aus Josephus b. J. 5, 4, 2, wonach „der Teich (κολυμβήθρα) Salomo's" dort lag, wo die Ostmauer des Oberstadthügels durch das Tyropöonthal nach dem Ophel sich wandte [1]). Wenn es nun in dem Bericht des Bordeauxpilgers von dem Bethesda (Bethsaida nach der Itala, die der Pilger in der Hand hatte) heißt, er habe interius in civitate gelegen, so kann damit nur jener von Kaiser Hadrian in seinem ganzen Umfange wiederhergestellte nördliche Stadtteil gemeint sein, die Neustadt Bezetha des Josephus, in welcher später die Marien- resp. St. Annenkirche erbaut wurde. Denn ganz analog bezeichnet Bro-

1) Dieselbe Ostmauer des Sion beschreibt Nehemias 3, 16–26 und bestätigt V. 26 obige auf Jer. 32, 2. 38, 6 ff. bezügliche Tradition. Die dort erwähnte Cisterne (bor) im Wachthofe des (unstreitig auf der Nordostecke der Oberstadt gelegenen) salomonischen Palastes war gewiß ein großartiges und darum unter Aufsicht eines königlichen Prinzen stehendes Wasserversorgungswerk Salomo's. Es hatte nicht blos eine ungeheure Tiefe, sondern erstreckte sich auch wohl unter der Thalsohle des Tyropöon weithin nach Osten. Wurde die Gewölbedecke dieser Cisterne später weggebrochen, dann konnte Josephus von einer κολυμβήθρα und der Bordeauxpilger von einer piscina magna reden.

kard den Teich bei der St. Annenkirche als alia piscina grandis, quae dicebatur interior im Unterschiede von dem Birket Israil, über den er unmittelbar vorher gehandelt hat. Auch der wiederholt genannte Marinus Sanutus spricht auf seinem Grundriß von Jerusalem von der piscina interior, quae est ad s. Annam. Denselben Zwillingsteich im ehemaligen Stadtteil Bezetha (*Βηζεθά*) hat nun zweifellos auch Eusebius († 340), der Zeitgenosse des Bordeauxpilgers, im Auge, wenn er in seinem Onomastikon schreibt: „Bezatha (*Βηζαθά*, nur ein Codex hat *Βηθεσδά*), ein Teich in Jerusalem, welcher ist der Schafteich und ehemals fünf Hallen hatte. Auch jetzt noch wird er gezeigt in dem dort befindlichen Doppelteiche, wovon der eine (*ἑκατέρα* wohl verschrieben statt *ἑτέρα*) von den jährlichen Regen gefüllt wird, der andere (*θάτερα*) ein merkwürdig rot gefärbtes Wasser zeigt, eine Spur, wie man sagt, von den Opfertieren, welche ehemals darin gereinigt wurden, weshalb er auch Schafteich heiße von den Opferschafen". Hieronymus, welcher das Onamastikon des Eusebius überarbeitete, gibt die Stelle so wieder: „Bethesda, piscina in Jerusalem, quae vocabatur probatica et a nobis interpretari potest pecualis. Haec quondam quinque porticus habuit ostendunturque gemini lacus, quorum unus hibernis pluviis impleri solet, alter mirum in modum rubens quasi cruentis aquis, antiqui in se operis signa testatur; nam hostias in eo lavari a sacerdotibus solitas ferunt, unde et nomen acceperit. Die Ausdrücke *δείκνυται, ὡς φασιν*, ostenduntur, ferunt zeigen, daß beide, Eusebius und Hieronymus, nicht ihre eigenen subjektiven Ansichten und Kombinationen, sondern die Lokaltradition ihrer Zeit wiedergeben wollten. Wahrscheinlich haben sie auch selber den Kern derselben für echt gehalten [1]), nur waren sie verständig genug, die fünf

1) Seine Ansicht verrät Eusebius wohl in der Änderung des Teich-

Hallen, welche der Bordeauxpilger, Antonin und (wie wir noch ſehen werden) Cyrill v. Jeruſ. ſahen, von den urſprünglichen Hallen Joh. 5, 2 zu unterſcheiden, indem ſie die letzteren als geweſen bezeichnen. Würden dieſe ja längſt zerſtört worden ſein entweder von Ceſtius Gallus oder von Titus nach der Darſtellung des Joſephus (b. J. 2, 19, 4. 5, 7, 2. 5, 11, 4) [1]). Indeſſen beweist der Umſtand, daß man in Jeruſalem die unter Konſtantin beſtehenden Hallen als die quinque porticus Joh. 5, 2 zeigte, immerhin ſoviel, daß ſie ſchon mehrere Generationen hindurch beſtanden hatten. Man ſollte nun glauben, eine Tradition, die ſich bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts zurückverfolgen laſſe, ſei immerhin der Beachtung wert. Indeſſen verdient ſie ebenſo wenig Glauben, wie jene, von der ſie um die Wende des 13. Jahrhunderts verdrängt wurde.

Zunächſt müſſen wir es mit Sepp eine heitere Auslegung nennen, als habe der Teich ſeine rötliche Farbe und weiterhin den Namen Schafteich dem Umſtande verdankt, daß 300 Jahre früher die Opferſchafe, d. h. doch wohl die innern Teile derſelben (τὰ ἔγκατα Ammonius, τὰ ἐντόσθια τῶν ἱερείων Theophyl.) von den Prieſtern in ihm gewaſchen ſeien. Abgeſehen davon, daß kein Jude ſich in einem blutgeſchwängerten Teiche gebadet hätte, ja ein ſolcher Teich in der Stadt Jeruſalem überhaupt nicht geduldet worden wäre, ſo gab es zum Abwaſchen der

namens *Βηθεσδά* in *Βηζαθά* nach dem Namen des Stadtteiles, worin der Teich lag. Gehörte der cod. sinaiticus zu den 50 Exemplaren der Bibel, die Euſebius für Konſtantin d. Gr. herſtellen ließ, wie Gregory (Prolegom. zu Tiſchendorf III, 348. 360) zu beweiſen ſucht, ſo erklärt ſich die Aufnahme der nämlichen Lesart in genannten Kodex, ſowie die Änderung der Zahl 60 in 160 Luk. 24, 13 ebenfalls nach der paläſtinenſiſchen Tradition: Emmaus = Nikopolis (Euſ. Onomaſt.: Emmaus).

1) Eine nochmalige gänzliche Zerſtörung der Stadt durch Hadrian berichtet Hieronymus comm. in Ezech. 5, 4 und in Hab. 2 (vgl. Appian Syriac. 50).

Eingeweide und Opferstücke im vorexilischen Tempel 10 eherne Waschbecken (2. Chron. 4, 6), im nachexilischen aber eine eigene Waschkammer (Reland ant. ed. Ravius p. 141). Am wenigsten aber würde man jene Waschungen in dem genannten Teiche vorgenommen haben; denn wenn nicht alles täuscht, so war derselbe kein anderer als der sog. Seifenkrautteich (κολ. στρούθιος), dessen Josephus b. J. 5, 11, 4 Erwähnung thut mit dem Bemerken, daß durch dessen Mitte (oder der Mitte desselben gegenüber) Titus einen seiner sehr großen Annäherungsdämme gegen die Antoniaburg geführt habe. Nach den Terrainverhältnissen sowie nach mehrfachen Andeutungen des Josephus können die beiden dicht neben einander errichteten Dämme nicht senkrecht auf die Nordmauer der Antonia (Spieß), sondern müssen wesentlich gegen die Nordostecke (Nordostturm) [1]) derselben gerichtet gewesen sein und zwar aus Gründen der Taktik in schräger Richtung von Nordost nach Südwest, so daß der Seifenkrautteich, von welchem einer von ihnen ausging, gerade da gelegen haben muß, wo später der johanneische Schafteich gezeigt wurde. Name, Lage und Farbe des Teiches führen dann von selbst zu der weiteren Annahme, daß derselbe von Alters her von den Walkern benützt wurde, da in der Nähe das Js. 7, 3. 36, 2 (2. Kön. 18, 17) genannte Walkerfeld lag (Krafft Topogr. Jer. S. 47) und das Seifenkraut (στρούθιον, hebr. borith) bez. das aus seiner Asche gewonnene Alkali den Walkern zur Reinigung der Wollzeuge diente (Dioskor. 2, 139; Mal. 3, 2) und, wenn es mit eisenhaltigen Stoffen sich verband, als Färbekraut (βαφικὴ βοτάνη) die Eigenschaft hatte, Flüssigkeiten rötlich zu färben (ξανθίζειν,

1) Bekanntlich pflegten die Alten bei Belagerungen den Hauptangriff gegen die Türme zu richten (vgl. 1. Makk. 13, 43; Cäs. b. c. 2, 10 ff.; Diod. 14, 51; Jos. ant. 14, 4, 4; Appian Punic. 125). Daß dies auch bei Titus der Fall war, erhellt aus Jos. b. J. 5, 6, 4. 5, 7, 4. 6, 8, 4 (3, 7, 19).

Dioskor. 1, 124; Lucian Alex. 12; Krafft a. a. O. S. 180)[1]). Aber, wird man fragen, woher dann der Doppelteich (piscinae gemellares, *λίμναι δίδυμαι*) und woher die 5 Hallen der Itinerarien? Dieſe Fragen laſſen ſich mit ziemlicher Sicherheit beantworten, wie ſich ſpäter zeigen wird. Hier beſchränken wir uns auf einige vorläufige Andeutungen.

Als Kaiſer Hadrian auf den Trümmern von Jeruſalem ſeine Militärkolonie gründete, legte er zwei Bäder an und zwar zwei Doppelbäder, da er die Badenden nach dem Geſchlechte ſtrenge geſchieden haben wollte. Das eine war ein Luxusbad für die Ariſtokratie; es lag unterhalb der Siloequelle und beſtand aus einem einzigen neu gegrabenen Teiche, der aber in der Mitte durch eine Scheidewand (clausura cancellorum) in zwei Baſſins geteilt, mit Marmor ausgekleidet und einem prächtigen Hallenbau im Viereck (quadriporticus, *τετράνυμφον*) rings umgeben war. Über dieſe Einrichtung ſind wir durch die geſchichtlichen Nachrichten und die neueſten Ausgrabungen ziemlich genau unterrichtet. Für das große Publikum (*δῆμος*) legte Hadrian ebenfalls ein Doppelbad (*δύο δημόσια*) an, höchſt wahrſcheinlich in der ehemaligen Neuſtadt Bezetha. Seine Einrichtung wird eine ähnliche geweſen ſein, doch bedingte der Zweck hier einige Abweichungen. Da nämlich Volksbäder einen größern Umfang haben mußten, ſo reichte ein einziger Teich nicht aus, wie am Siloe. Daher ließ er neben dem alten Seifenkrautteich einen zweiten graben, der mit jenem parallel lief; denn darauf führt die Bezeichnung piscinae gemellares = Zwillingsteiche. Was dann das Hallengebäude betrifft, womit er auch dies Doppelbad umgab, ſo lernen wir ſeine Geſtalt kennen aus einer um 345 gehaltenen Homilie des Cyrill v. Jeruſ. auf den Paralytiſchen. Denn

1) Darauf beruht auch wohl das von Johannes Ap. 7, 14 gebrauchte Bild von dem Weißwaſchen der Kleider im Blute des Lammes.

ohne Zweifel hatte Cyrill die in Rede ſtehende hadrianiſche Badeanſtalt im Auge, als er Joh. 5, 2. 3 teils citierend teils kommentierend alſo ſchrieb c. 2: *ἐν γὰρ τοῖς Ἱεροσολύμοις ἦν προβατικὴ κολυμβήθρα πέντε στοὰς ἔχουσα, τέσσαρας μὲν περιτρεχούσας, μέσην δὲ τὴν πέμπτην, ἐν ᾗ κατεκεῖτο πλῆθος ἀσθενούντων.* Wie man ſieht, ſtimmt dieſe Beſchreibung nicht mit der johanneiſchen; denn nach letzterer lagen die Kranken nicht in einer der fünf Hallen, ſondern in allen (*ἐν ταύταις*), folglich müſſen dieſelben den Teich (und dieſer war nur einer) in einem Fünfeck rings umgeben haben, wie ſchon Theodor v. Mops. (in der Katene) erklärte, da die Kranken beim Warten auf die Bewegung des Waſſers eine ſolche Poſition eingenommen haben werden, daß ſie unmittelbar das Waſſer erreichen konnten. Wenn dagegen Cyrill die Kranken in einer einzigen Halle, welche er die mittlere nennt, placiert ſein läßt, ſo muß er dazu durch die Einrichtung der hadrianiſchen Badeanſtalt genötigt worden ſein. Wie dieſelbe beſchaffen war, läßt ſich nun unſchwer erraten. Da Hadrian der herrſchenden Unſittlichkeit namentlich in den öffentlichen Bädern entgegen zu wirken ſuchte und überall die Trennung der Geſchlechter vorſchrieb, wie Dio und Spartian bezeugen, ſo beſchränkte er ſich hier nicht auf die geſonderte Anlage des Männer- und Frauenbades, ſondern ſorgte auch dafür, daß die badenden Männer und Frauen nicht den Blicken des gemiſchten Publikums ausgeſetzt waren, welches in den ſie umgebenden vier Hallen (quadriporticus) luſtwandelte, d. h. er ſchloß dieſe nicht nach der Außen- ſondern nach der Innenſeite durch Wände ab; dafür legte er zwiſchen den beiden Badeteichen eine fünfte Halle, die *μέση* des Cyrill, an und teilte ſie der Länge nach durch eine Scheidewand in zwei Abteilungen, die eine für die Männer, die andere für die Frauen. Daher konnte der Teich, welcher ſpäter für den johanneiſchen Bethesdateich gehal-

ten wurde, nur von einer und zwar der mittleren Halle aus erreicht werden. Was die weiteren Schickſale dieſer hadrianiſchen Schöpfung betrifft, ſo muß ſie ſchon bald unter den Nachfolgern Hadrians in Verfall geraten und als Badeanſtalt gänzlich aufgegeben ſein. Wenn nämlich Cyrill um 347 in ſeiner Vorkatecheſe (c. 16) einen Heiden zu einem Katechumenen ſagen läßt: „Wie? auch du gehſt hin, um in das Waſſer hinabzuſteigen (d. h. dich taufen zu laſſen)? Hat denn die Stadt nicht ſeit kurzer Zeit öffentliche Bäder“? ſo klingt dies ſo, als ob es bis dahin in Jeruſalem überhaupt keine öffentlichen (taxfreien) Volksbäder gegeben habe und berechtigt zu dem Schluß, daß die Badeanſtalt, welche wir beſprochen, ſchon auf eine lange Reihe von Jahren oder Jahrzehnten ihrem Zwecke entfremdet worden war. Faſſen wir die bereits angeführten Notizen des Bordeauxpilgers und des Euſebius zuſammen mit der direkten Ausſage des Pilgers Antonin[1]), ſo ergibt ſich als das Wahrſcheinlichſte, daß der von Hadrian zu einem Badeteich umgeſchaffene uralte Walker- oder Seifenkrautteich im Laufe des 3. Jahrhunderts wieder von den Walkern in Beſchlag genommen und zu ihren rotfärbenden Seifenkrautoperationen benutzt wurde. Außer den traurigen Finanzverhältniſſen der Kolonie inmitten eines verwüſteten Landes[2]) mag dazu beigetragen haben die günſtige Lage des Teiches in der Nähe eines großen Bleichfeldes und das Fortbeſtehen der alten von dem Teiche zu dem Bleichfelde führenden (unterirdiſchen?) Waſſerleitung (Iſ. 7, 3). War nun der fragliche Teich zur Zeit Chriſti ein Walker- oder Seifenkrautteich, ſo ſchließt das u. E. die Identität mit dem Bethesdateich des

1) De loc. sanct. c. 27: Ipsa vero piscina modo redacta est in stercore et ibi lavantur (sc. a fullonibus) omnia, quae sunt necessaria in civitate. Nach Hegeſipp erſchlug ein Walker den Jakobus.

2) Vgl. Mommſen Röm. Geſchichte V, S. 546.

Evangeliums völlig aus. Denn wer möchte glauben, ein so profaner, wegen seines üblen Geruches (vgl. Martial 6, 93; Plaut. Asin. 5, 2, 27; Firm. Mater. 3, 9) ursprünglich außerhalb der Stadt angelegter Teich sei von Gott zum Wirken seiner messianischen Wunder gewählt worden?

Daß die bisher besprochene Bethesdatradition auf Irrtum beruht, wird bestätigt durch das Zeugnis des Irenäus (184—192), das uns zugleich mit der wahren Lage des Bethesda bekannt macht. Es ist nur merkwürdig, wie die betreffende Stelle bisher von den Topographen hat übersehen werden können. Sie findet sich in der altlateinischen Version adv. haer. 4, 8, 2: Non prohibebat lex curare homines sabbatis, quae et circumcidebat eos in hac die (Joh. 7, 22) et pro populo iubebat ministeria sacerdotibus perficere (Matth. 15, 5), et mutorum animalium curationem non prohibebat (Matth. 12, 11) et Siloa etiam saepe sabbatis curavit et propter hoc assidebant ei (sc. Siloae) multi (sc. curandi v. infirmi) die sabbatorum. Daß Irenäus mit den letzten Worten ein weiteres (viertes) biblisches Argument für seine These: non prohibebat lex curare sabbatis, beibringen will und dabei den Bethesdabericht Joh. 5, 2 f. im Auge hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Wenn er aber den Wunderteich Bethesda mit dem Joh. 9, 7. 11 genannten Teiche Siloe (ὁ Σιλωάμ) identifiziert, so hat er diese Ansicht schwerlich aus dem Johannesevangelium geschöpft; denn wenn auch eine genauere Analyse und Vergleichung der johanneischen Texte wirklich darauf führt, so wird doch Irenäus eine solche ebensowenig angestellt haben, wie die nachfolgende Zeit. Vielmehr wird Grabe das Richtige getroffen haben, wenn er vermutet, Irenäus stütze sich hier auf eine Ueberlieferung der kleinasiatischen Presbyter, etwa des Polykarp, dessen Schüler er gewesen (Euseb. 5, 23, 6. 3, 3, 4). Daß

dieſer durch den Apoſtel Johannes und die übrigen Herrenjünger über den hochwichtigen Teich Bethesda wohl unterrichtet war, iſt ebenſowenig zu bezweifeln, als daß derſelbe zur Sprache kam, wo er in ſeinen Lehrvorträgen erzählte, „was er von jenen gehört hatte ſowohl über die Wunder des Herrn als über ſeine Lehre (Euſ. l. c.).“ Werden doch die Lehrvorträge der Jünger des Johannes in erſter Linie Kommentare geweſen ſein zu dem Evangelium ihres Meiſters, darauf berechnet, die Dunkelheiten desſelben dem neu heranwachſenden Geſchlechte aufzuhellen und die darin befindlichen Lücken auszufüllen. Beruht nun das Zeugnis des Irenäus bezüglich des Bethesda auf der Ueberlieferung der kleinaſiatiſchen Presbyter, ſo hätten wir einen Traditionsbeweis für die Identität des Bethesda mit dem Siloe, wie wir uns keinen beſſeren wünſchen könnten [1]).

Nachdem wir die Tradition rückſichtlich der Lage des Bethesda in ihren verſchiedenen Wandlungen verfolgt haben und ſchließlich beim Siloe (Joh. 9, 11) angekommen ſind, wenden wir uns nunmehr zu den Lokalbeſtimmungen, welche das Johannesevangelium ſelbſt bietet. Zunächſt kommt hier in Betracht die Stelle Joh. 5, 2, welche nach der Recepta, Lachmann, Tiſchendorf (ed. VII), Tregelles und Weſtcott-Hort

1) Wenn Irenäus (2, 22, 3) das Feſt Joh. 5, 1 mit einer auffallenden Entſchiedenheit für ein Paſcha erklärt und ſo 3 Paſcha im 4. Ev. findet, ſo iſt hier nicht auch an eine Überlieferung der Presbyter zu denken, da man in dieſem Falle eine Berufung auf ſie *hier* erwarten müßte; vielmehr iſt anzunehmen, daß er in *ſeiner* Bibelhandſchrift das wirklich las, was er ſchrieb (ἑορτὴ τοῦ πάσχα), und dies für die vulgäre, aber von den Gegnern unbegreiflicher Weiſe ganz überſehene Lesart hielt. Daß er aber 6, 4 unſere jetzige Lesart vor ſich gehabt und das temporale ἐγγὺς εἶναι = eben vorüber ſein, genommen haben könnte, iſt aus ſprachlichen Gründen völlig unmöglich; denn wie dem geborenen Griechen Irenäus bekannt ſein mußte, geht der Ausdruck nie auf die Vergangenheit, ſondern ſtets auf die Zukunft ſowohl nach allgemein griechiſchem wie bibliſchem und ſpeziell johanneiſchem Sprachgebrauch.

also lautet: *ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραιστὶ B., πέντε στοὰς ἔχουσα.* In seiner letzten (VIII.) Ausgabe hat Tischendorf für *ἐπιλεγομένη* nach ℵ *τὸ λεγόμενον* aufgenommen; allein die Lesart der Recepta ist überwiegend bezeugt; dazu kommt, daß *τὸ λεγόμενον*, wie Keil richtig bemerkt, zu dem folgenden *ἔχουσα* nicht paßt und, wie das *λεγομένη* bei D Ital., wahrscheinlich von Abschreibern herrührt, welche das sonst bei Johannes nicht vorkommende und im Ganzen seltene *ἐπιλεγομένη* (zubenannt) unpassend fanden, weil dann der gewöhnliche oder eigentliche Name des Teiches nicht genannt sei. Ob das letztere richtig ist, lassen wir einstweilen dahingestellt. Auf jeden Fall war *Βηθεσδά* nicht der gewöhnliche Name, sondern ein Beiname, den die Juden dem Teiche nach Eintritt der Wunder beigelegt haben und wodurch sie ihren Glauben bekundeten, daß Gott in ihnen seine Macht und sein Erbarmen offenbare. Diese Thatsache wollte der Evangelist vor allem hervorheben, mit Rücksicht auf den Ausspruch Jesu V. 17: „Mein Vater arbeitet bis jetzt", wie wir früher gesehen. Der Zweck also, den er mit der Angabe verfolgte, erheischte geradezu die Erklärung, daß der Name ein charakteristischer Beiname sei. Indessen viel wichtiger ist für uns die Frage, ob *κολυμβήθρα* als Nominativ zu fassen und zu dem folgenden *ἡ ἐπιλ.* zu ziehen ist, oder ob wir es mit einem stummen Jota versehen und so als Dativ mit dem vorhergehenden *τῇ προβατικῇ* verbinden sollen. Die griechischen Uncialhandschriften geben darüber keine Auskunft, da sie das stumme Jota überhaupt nicht kennen. Das Nämliche wird von dem johanneischen Original gegolten haben[1]). Was die alten Väter betrifft, so reden sie fast immer nur von einer *προβατικὴ κολυμβήθρα*; daraus folgt

1) Vgl. Westcott-Hort Introduct. p. 314. Tischendorf N. T. Graece ed. VIII p. CXXXIII. XXXVII.

aber noch nicht notwendig, daß sie der zweiten Auffassung gefolgt sind; denn es wäre immerhin möglich, daß die Benennung aufkam durch die Lesart von ℵ (vulg. aeth.), welche ἐπὶ τῇ einfach ignoriert. Auf jeden Fall hat der altlateinische Übersetzer ἐπὶ τῇ προβατικῇ vom Folgenden getrennt; denn er übersetzte: super probatica piscina, quae cet[1]). Wäre dies das Richtige, so hätten wir in dem Ausdruck eine Ellipse und zwar entweder eine solche im eigentlichen Sinne, so daß das fehlende Nomen nicht unmittelbar aus dem Zusammenhang ergänzt werden kann, oder eine solche, deren Ergänzung sich aus dem Kontext von selbst ergibt. Zu denen, welche eine eigentliche Ellipse annahmen, müssen wir außer dem Italaübersetzer Johannes Damascenus rechnen, oder vielmehr die Bewohner Jerusalems, deren Sprachgebrauch er wohl nur adoptiert hat. Der Damascener redet beständig von der προβατική. So zählt er orat. III pro imag. c. 34 zu den Sanktuarien Jerusalems auch τὴν προβατικήν; ferner läßt er de fid. orth. VI, 14 Maria geboren werden ἐν τῷ τῆς προβατικῆς τοῦ Ἰωακεὶμ οἴκῳ, ähnlich orat. I in natal. B. M. V. c. 6: ἐν ἁγίᾳ προβατικῇ. Was man bei dem zum nomen proprium gewordenen προβατική ursprünglich ergänzte, erhellt ziemlich deutlich aus der Fortsetzung der letztgenannten Rede, die er in der Kirche der H. Anna (s. S. 162) hielt. Hier (c. 11) begrüßt er die προβατική als die ehemalige, einen Teich (Bethesda) in sich schließende Hürde (σηκός = αὐλή) der Schafe Joachims. Darnach supplierte man in Jerusalem allem Anschein nach zu ἐπὶ τῇ προβατικῇ ein αὐλῇ und identifizierte diese Schafhürde, einer damals gangbaren, aus den apokryphen Evangelien stammenden Legende folgend, mit einer Schafhürde, welche Joachim, der Vater der Mutter Jesu und

1) Der Syrer läßt ἐπὶ τῇ προβατικῇ ganz weg: „Es war aber zu Jerusalem ein Teich, zubenannt auf hebräisch Beth chesdo".

reicher Herdenbesitzer Jerusalems, am Bethesdateiche besessen haben sollte! Wir können über diese Auffassung einfach hinweggehen. Denn abgesehen von dem deliramentum apocryphorum (Hier.) würde sich der Evangelist eine solche Ellipse mit *αὐλή* ebenso wenig erlaubt haben, als irgend ein griechischer Schriftsteller. Eins aber müssen wir hier konstatieren, daß von den Alten niemand, auch nicht Eusebius und Hieronymus, auf den Einfall gekommen ist, nach Neh. 1, 32. 12, 39 (*πύλη προβατική*) zu *προβατικῇ* ein *πύλῃ* zu ergänzen. Dagegen ist seit Maldonat diese Ergänzung unter den Auslegern so allgemein geworden und wird als so selbstverständlich hingestellt, daß es fast gewagt erscheint, ihre Berechtigung in Frage zu stellen. Dennoch glauben wir sie, mit Meyer-Weiß, entschieden bestreiten zu müssen, auch für den Fall, daß hier eine eigentliche Ellipse zugestanden werden müßte. Ist es nämlich auch im Allgemeinen richtig, daß die Volkssprache bei Lokalbenennungen Verkürzungen liebt, wo und soweit sie möglich sind (Schegg), so erleidet diese Regel doch mancherlei Ausnahmen und dies ist gerade bei Thorbenennungen der Fall. So würde beispielsweise bei uns niemand sagen oder schreiben: „Es befindet sich in Berlin vor dem Brandenburger ein Park, welcher Tiergarten genannt wird", obwohl hier ein jeder sofort wüßte oder erraten würde, was mit dem „Brandenburger" gemeint wäre. Es ist daher sehr zu bezweifeln, ob jemand in Leipzig sagen würde: zum Grimmaischen hinausgehen, wie Winer (§ 64) zu unserer Stelle exemplifiziert, es sei denn, daß eben von den Thoren Leipzigs ausdrücklich Rede wäre und die Ellipse aus dem Kontexte sich ergänzen ließe. Freilich finden wir Thornamen bei römischen und griechischen Schriftstellern verhältnismäßig selten erwähnt, aber doch oft genug, um bei ihnen dieselbe Regel zu konstatieren, welche bei uns gilt. So führt der Römer Livius die Namen der be-

kannteſten Thore Roms etliche dreißigmal an, ohne ſich auch nur ein einziges Mal eine eigentliche Ellipſe mit porta zu geſtatten. Dasſelbe gilt von den röm. Dichtern (vgl. Ovid Fasti 2, 201. 4, 345. 871. 6, 172) wie auch bei Inſchriften (z. B. I. R. N. 3953; Ephem. epigr. I p. 35). Die nämliche Regel beobachteten die Griechen, was um ſo bemerkenswerter iſt, als griechiſche Thornamen faſt immer im Plural vorkommen, alſo eine Verwechſelung mit Lokalbenennungen wie ὁδός, ἀγορά, πλάτεια, ῥύμη u. dgl. nicht leicht zu beſorgen war. Sehr inſtruktiv ſind hier Herodot III, 155. 158, Euripides Phoen. 1104—1134. 1570 (ed. Wecklein), Homer Il. 3, 145. 149. 5, 789. 6, 237. 307. 392. 9, 354. 11, 170. 354). Den weiteren Nachweis aus der griechiſchen Literatur können wir uns erſparen, da diejenigen, welche an unſerer Stelle eine Ellipſe mit πύλη annehmen, eingeſtehen müſſen, daß hierfür kein Beiſpiel beizubringen ſei (vgl. Schanz[1]). Zu dieſem ſprachlichen Bedenken geſellt ſich ein ſachliches. Der Bethesda ſoll unmittelbar an (ἐπί) dem Neh. 3, 1. 32. 12, 39 erwähnten Schafthor gelegen haben. Dieſes Thor mußte unter Nehemias ganz neu aufgebaut werden, war alſo kein Thor des Tempels, ſondern ein ſolches der ſtädtiſchen Feſtungsmauer. Vergleichen wir ferner die Angaben des Nehemias (l. c.) in Betreff des Turmes Chananeel und des Fiſchthores mit Jer. 31, 38, Zach. 14, 10 und 2. Chron. 33, 14, ſo werden wir das (von den Prieſtern wiederhergeſtellte) Schafthor mit Thenius u. A. in der Oſtmauer der Stadt und zwar dicht bei der Nordoſtecke des Tempels zu ſuchen haben. Weiter erfahren wir aus Joſeph. b. J. 5,

1) Wie man im gewöhnlichen Leben Namen von beſtimmten Thoren abzukürzen pflegte, erſieht man z. B. aus Plautus Casin. 2, 6, 2, Pseud. 1, 3, 97; Miles glor. 2, 4, 6, wo überall zu extra portam (Hinrichtungsplatz) esquilinam zu ergänzen iſt.

4, 1. 5, 5, 1 (vgl. Sir. 50, 1 f.), daß in der Folgezeit die Tempelarea nach Durchbruch ihrer Nordmauer so bedeutend nach Norden erweitert wurde, daß das ehemals zwischen ihr und dem Akra- oder Antonia-Hügel liegende breite Thal gänzlich verschwand und die Antoniaburg noch winkelförmig in den Tempel eingriff. Eben dies macht es aber mindestens sehr wahrscheinlich, daß das nehemianische Schafthor der Ostfront des so nach Norden erweiterten Tempels gegenüber zu liegen kam. Nun zog sich zwar zwischen Tempel- und Stadtmauer eine Gasse hin, die, weil sie ungefähr von gleicher Höhe mit der Tempelarea war, an beiden Seiten Aufgänge oder Stiegen (alioth) hatte (Neh. 3, 31), auf denen man (vom Schaf- und Wasserthor kommend) hinaufstieg, um zum Ostthor des Tempels (Neh. 3, 29; Ez. 41, 14) zu gelangen; nach der Beschreibung aber, welche Josephus ant. 20, 9, 7 (vgl. b. J. 6, 3, 2) von der Lage der Osthalle des Tempels giebt, war diese Gasse jedenfalls sehr schmal und zu beschränkt, als daß dort ein Teich mit fünf ihn umgebenden Hallen hätte Platz finden können. Hätte der Teich gleichwohl auf der Ostseite des Tempels dem Schafthore gegenüber gelegen, dann müßten wir ihn auf der Tempelarea selbst suchen; dem widerspricht aber Joh. 5, 13 f., wo der Tempel (*ἱερόν*) dem Bethesda entgegengesetzt wird.

Erweist sich demnach die Ergänzung mit *πύλη* aus mehrfachen Gründen als völlig unhaltbar, so werden wir den Gedanken an eine eigentliche Ellipse wohl überhaupt aufgeben müssen; denn die sonst noch vorgeschlagenen Ergänzungen wie *ἀγορά* (Batablus), *οἰκία* oder *χώρα* (Hoffmann in Ersch und Gruber) sind zu willkürlich, als daß sie Beachtung verdienten. Es bliebe aber noch zu erwägen, ob nicht eine uneigentliche Ellipse vorliege, und da hat es auf den ersten Blick etwas Bestechendes, wenn Thenius (Illgens Zeitschr. 1844, I

23 A.) aus dem Kontext der Worte ſelbſt ein *κολυμβήθρᾳ* in Gedanken ſuppliert: „Es befindet ſich aber zu Jeruſ. nahe am (*ἐπί*) probatiſchen (Teiche) ein (anderer) Teich mit dem Beinamen Bethesda und fünf Hallen". Unter dem probatiſchen oder Schafteich verſteht dann Thenius den jetzt in einen Garten umgewandelten ſog. untern Siloeteich (birket il-hamra), welcher Neh. 3, 15: בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח (Vulg.: piscina Siloe) genannt werde und ſomit der wahre Teich Siloe des Johannesevangeliums (9, 7. 11) ſei; daß dieſer aber auch zugleich ein Schafteich (*κ. προβατικὴ*) geweſen, folgert Thenius aus der Ueberſetzung, welche der Alexandriner (AB) von der citierten Nehemiasſtelle giebt: *κολυμβήθρα κωδίων τῇ κουρᾷ τοῦ βασιλέως* (Teich für die Schur der Schaffelle des Königs). Unter dem dabeiliegenden Teich Bethesda verſteht er den nur wenig nördlicher gelegenen Teich, den Nehemias im folgenden V. 16 Teich Aſuja (Kunſtteich) nenne und der bisher fälſchlich von der Lokaltradition als der johanneiſche Siloeteich bezeichnet worden ſei[1]). Für die Identifizierung dieſes Teiches mit dem fünfhalligen Heilteich Bethesda beruft er ſich auf den Pilger von Bordeaux, der über ihm wenigſtens noch ein vierhalliges Gebäude (quadriporticus) vorgefunden (Itiner. Burdig. p. 17 Tobler), und auf Hier. comm. in Is. 8, 6, wo der Siloe als fons certis horis diebusque ebulliens beſchrieben werde.

Dieſer Auffaſſung wird man Originalität nicht abſprechen können. Sie enthält auch einiges Richtige, iſt aber in der Hauptſache verfehlt. Daß zunächſt das zeitweilige ebullire (Aufwallen) der Siloequelle mit den Wallungen (*ταραχαί*) des Bethesdateiches nichts zu ſchaffen hatte, glauben wir früher hinreichend dargethan zu haben. Auch die Berufung auf die

1) Der Verfaſſer des Artikels Schafthor in Winer's RWB. hat Thenius mißverſtanden, da er ihn den Bethesda (Joh. 5, 2) mit dem Siloeteich Joh. 9, 7 identifizieren läßt.

Ueberſetzung, welche der Alexandriner von Neh. 3, 15 gegeben, können wir nicht gelten laſſen. Offenbar hat derſelbe in den Worten: „Teich der Waſſerleitung zum Garten des Königs“ das לְגַן (zum Garten) mit לְגֵז (für die Schafſchur) und שִׁלֹּחַ (Waſſerleitung) mit גֵּלֶד (Fell, *πωλίον*) verwechſelt. Gleichwohl iſt es richtig und läßt ſich aus anderweitigen Stellen des A. T. nachweiſen, daß dieſer Siloeteich ein Schafteich muß geweſen ſein. Auch ſtimmen wir Thenius darin bei, daß der echte Siloeteich (ὁ *Σιλωάμ* Joh. 9, 11: Iſ. 8, 6) nicht in dem obern Teiche zu ſuchen iſt, wie die Tradition will, ſondern in dem untern, und zwar aus Gründen, die viel ſchlagender ſind, als Thenius ſie beizubringen in der Lage war. Wie uns nämlich die ſpäter zu beſprechenden neuen Ausgrabungen des deutſchen Paläſtinavereins lehren, exiſtierte der traditionelle Siloeteich zur Zeit Chriſti noch nicht, ſondern entſtand erſt hundert Jahre ſpäter zugleich mit dem quadriporticus des Bordeauxpilgers. Von einer Identität des Teiches mit dem Bethesda kann daher keine Rede ſein. Freilich haben dieſelben Ausgrabungen die Reſte eines andern Teiches zu Tage gefördert, der nur etwas höher hinauf unmittelbar an der Siloequelle ſelbſt lag und zweifellos der von König Ezechias zugleich mit dem berühmten Opheltunnel angelegte Aſuja oder Kunſtteich bei Nehemias (3, 15; 2, 14) iſt. Indeſſen war dieſer, wie ſich ſpäter zeigen wird, kein Badeteich, wie der Bethesda, ſondern ein Schöpfteich für Trinkwaſſer auch noch zur Zeit Chriſti. Zudem hatte er nur einen verhältnismäßig geringen Umfang und war ſo in den Opheifelſen gehauen und in einer Weiſe überwölbt, daß er nicht von allen Seiten zugänglich war, ſondern nur im Süden und vielleicht auch im Weſten.

Wir halten es nun für überflüſſig, uns nach zwei andern benachbarten Teichen in Jeruſalem umzuſehen; denn ſehen wir uns die Textworte etwas genauer an, ſo wird ſich auch die

von Thenius vorgeschlagene Supplierung von κολυμβήθρᾳ als unhaltbar, dagegen die Verbindung des dastehenden κολυμβηθρα (im Dativ) mit προβατικῇ als einzig richtig erweisen.

Wie die ursprünglichen Textworte 5, 2 ff. zeigen, beabsichtigte der Evangelist keineswegs eine Schilderung des Bethesdateiches und seiner wunderbaren Vorgänge; vielmehr setzte er die Kenntnis derselben hier (wie auch 2, 52; 3, 8) bei den Adressaten seines Evangeliums voraus und begnügte sich damit, den charakteristischen Beinamen des Teiches resp. des ihn einschließenden Hallengebäudes hervorzuheben. Selbst eine Verdolmetschung des aram. Namens hielt er für überflüssig, offenbar weil den Lesern die sachliche Bedeutung desselben aus seinen mündlichen Vorträgen bekannt war. Wollte er aber keine Beschreibung des Teiches und seiner Vorgänge geben, dann kann es noch weniger in seiner Absicht gelegen haben, die topographische Lage desselben genau anzugeben; am allerwenigsten aber würde er, wie Thenius will, die Lage des Bethesda bestimmt haben nach einem andern Teiche, dessen Name und Lage seinen kleinasiatischen Lesern nicht besser bekannt sein konnten[1]). Die Hauptbedenken hiergegen erheben sich aber von der sprachlichen Seite her. Schon die stilistische Fassung wäre kaum zu ertragen; daher auch keiner der nationalen Ausleger auf sie verfallen ist, sondern alle nur an einen einzigen Teich, den Schafteich Bethesda, gedacht haben. Aber auch der verbessernde Vorschlag von de Saulci (voyage autour de la mer morte II, 367), κολυμβήθρα in den Dativ zu setzen und mit προβατικῇ zu verbinden, unter Βηθεσδά aber einen zweiten bei (ἐπί) jenem gelegenen, hallenumgebenen Teich zu verstehen, scheitert an der Präposition ἐπί. Denn zweitens wäre es ungriechisch, das Neben-

1) Eine andere Bewandtnis wird es haben mit der Angabe 3, 23: „Änon unweit Salim". Vgl. meine Chronologie S. 168.

einanderliegen zweier Teiche mit Hilfe dieſer Präpoſition zu bezeichnen. Der lokale Gebrauch von ἐπί c. dat. beſchränkt ſich auf zwei Fälle. In dem einen, welcher der häufigſte iſt, ging er aus von der Grundbedeutung „auf“ oder „über“ zur Bezeichnung der überhöhenden Lage, namentlich an einem Gewäſſer (hebr. u. aram. al). Daraus erklärt ſich, daß ἐπί in der Bedeutung „an“ oder „bei“ nie geſetzt worden iſt, um die Nähe oder Nachbarſchaft zweier Gegenſtände oder Lokalitäten von gleicher Art zu bezeichnen, ſondern ſtatt deſſen ἐγγύς oder πλησίον (vgl. Pauſan. descript. Graec. 6, 9, 1; Strab. 17, 33. 46; Plat. de re p. III p. 395 A; Demoſth. 14, 184; Xen. anab. 5, 2, 11; Theodoret comm. in Ezech. 12, 20), oder συνεχής, προσεχόμενος c. dat., am gewöhnlichſten aber παρά c. acc. (ſeltener c. dat.) [1]). Daher das Adjektiv παράλληλοι (vgl. Strab. 13, 33; Diod. 18, 26; Plut. Pelop. 11; de sera num. vind. p. 104 Wyttenb.), im Unterſchiede von ἐπάλληλοι, welches die Aufeinanderfolge (nach, hinter einander) bezeichnet, meiſt temporal (z. B. Philo II, 590), ſelten lokal (Joſeph. b. J. 5, 4, 1; Arr. Tact. 36). Dies führt auf den zweiten Fall, auf welchen der Gebrauch des lokalen ἐπί c. dat. beſchränkt iſt. Zu Grunde liegt hier die temporale Bedeutung „nach“ (vgl. Joh. 4, 27). Daher kommt es, daß es lokal auch von Gegenſtänden und Lokalitäten derſelben Art gebraucht wurde zur Beſchreibung der Reihenfolge

1) Intereſſant iſt hier die Stelle Akt. 28, 14, wo mit Wendt ἐπιμείναντες herzuſtellen und zu überſetzen iſt: „dort fanden ſie Brüder und wurden an ihnen (ἐπ' αὐτοῖς) getröſtet, indem ſie 7 Tage blieben“. Da man παρακαλεῖν = bitten faßte, ſo mußte man ἐπιμείναντες in ἐπιμεῖναι ändern und ἐπ' αὐτοῖς damit verbinden. Allein letzteres war hier ſprachwidrig; weshalb ſchon die älteſten Zeugen (ℵ ABJ), in richtigem Sprachgefühl, das ἐπ' tilgten und durch παρ' erſetzten. — Zwar heißt es CJ Att. I 212: Ἀφροδίτη ἐπὶ Ἱππολύτῳ; aber gemeint iſt: der Tempel der Venus beim Grabmal des Hippolyt (Pauſan. 1, 21, 6 f.).

oder Ordnung, in welcher sie nach Lage oder Stand auf einander folgen, ähnlich wie *μετά* a. acc., womit es auch gewöhnlich abwechselt (vgl. Lucian Hipp. 5 f.; de domo 25; Pausan. 3, 18, 7; 6, 3, 5; 6, 1; Arr. Ind. 4, 5; Plut. Isis 32). Daß auch dieser zweite Fall an unserer Stelle nicht zutrifft, ist klar; denn unmöglich kann der Evangelist sagen wollen, in der Reihe der Teiche, welche es zu Jerusalem gebe, folge auf den Schafteich unmittelbar der Teich Bethesda. Noch entschiedener spricht drittens gegen Thenius und de Saulci der Artikel vor *ἐπιλεγομένη* bez. das Fehlen des Artikels vor *κολυμβήθρα*. Denn nach ausnahmslosem johanneischem Sprachgebrauch hat die Participialapposition den Artikel, wenn das vorangehende nomen appellativum (nicht proprium) einen solchen hat und umgekehrt. Man vergleiche nur 1, 6. 18. 29. 41. 2, 9. 3, 13. 29. 4, 5. 14. 5, 12. 35. 6, 14. 22. 27. 44. 50. 51. 58. 7, 49. 9, 11. 11, 27. 31. 42. 52. 12, 12. 17. 29. 15, 25. 19, 13. 24. 32. 20, 8; 1. Joh. 5, 4; 2. Joh. 2; Ap. 1, 9. 12, 9. 16, 16 u. s. w. Wollen wir nun nicht annehmen, daß der Evangelist gerade an dieser einen Stelle von obiger Regel abgewichen sei, so müssen wir mit den Elzevier (1633), Hammond, Wetstein (Tragelles), Meyer-Weiß *κολυμβηθρα* vom Folgenden trennen und als Dativ zum Vorhergehenden ziehen. So gefaßt, haben wir in *ἡ ἐπιλ. B.* eine echt griechische, auch sonst bei Johannes (vgl. 19, 17) vorkommende Konstruktion: das so zubenannte Bethesda (vgl. Krüg. Gr. 50, 12, 3. 4, und in Betreff des *ἐπιλεγόμενος* = *ἐπικαλούμενος* Joseph. b. J. 5, 3, 2). Dabei bedarf es zur Erklärung des Femininums nicht irgend welcher Ergänzung, etwa von *οἰκία* (Weiß). Es spricht hier der geborene Semit, welcher wußte, daß, während bajith selbst Maskulinum ist, die damit zusammengesetzten Ortsnamen Feminina zu sein pflegen. Zugleich ist auch die Präposition *ἐπί* c. dat. recht eigentlich an ihrem Platze, insofern diese,

wie schon bemerkt, in ihrer Grundbedeutung „auf“ oder „über“ gerne von Gegenständen oder Lokalitäten gebraucht wird, die unmittelbar an einem Gewässer sich befinden und dasselbe überragen (Joh. 4, 6; Ap. 9, 14). Demnach hätten wir zu übersetzen: „Es befindet sich aber zu Jerusalem (ringsum) am Rande des Schafteiches das (euch wohlbekannte) aramäisch so zubenannte Bethesda mit fünf Hallen“. Streng genommen galt also der Name Bethesda nicht dem Teiche, sondern dem Gebäude (bajith), und wenn der Evangelist dies Sachverhältnis hier berücksichtigte, so geschah es wohl, um einen passenden Übergang zu gewinnen zu den Hallen und von da zu den darin liegenden Kranken. Da indes der inmitten liegende Teich nicht bloß einen integrierenden Teil des Ganzen bildete, sondern die eigentliche Stätte war, wo Gott sein messianisches Erbarmen (chesda) an den Leidenden offenbarte, so wird man in Jerusalem bei dem Namen Bethesda an das Ganze bez. an den Wunderteich mit dem ihn einschließenden Gebäude gedacht haben, und erscheint es daher auch gerechtfertigt, wenn wir beständig vom Teiche Bethesda reden. Ob das Gebäude bloß aus den fünf Hallen bestand, läßt sich aus dem ἔχουσα allein nicht ersehen; doch wird sich später zeigen, daß auch der Luk. 13, 4 genannte Turm (πύργος) zu ihm gehört haben muß.

Wie das ἐπιλεγομένη (zubenannt) sagt, hieß das Gebäude ursprünglich anders, und hieraus folgt, daß es nicht erst mit dem Eintritt der Wunder errichtet wurde, um die Kranken aufzunehmen, sondern schon von früher her bestand und eine andere Bestimmung hatte. Welches diese Bestimmung war und wie der eigentliche Name des Hallengebäudes lautete, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit feststellen. Einen Fingerzeig giebt uns schon der Teichname κολυμβήθρα προβατική. Wenn nämlich Johannes außer dem charakteristischen, eine weitläufige Schilderung ersetzenden Beinamen Bethesda auch noch dieses

Teichnamens Erwähnung thut, so muß er dazu einen besondern Grund gehabt haben. Derselbe wird den ersten Lesern wohl sofort klar geworden sein; uns wird er erst klar, wenn wir die beiden Kapitel 9 und 10 seines Evangeliums in Betracht ziehen. In dem ersteren erfahren wir zunächst, daß der Schafteich Bethesda und der Teich Siloe identisch waren. Es heißt nämlich 9, 4 (Tischend. ed. VIII): *Ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς, ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νὺξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.* Was die Lesart betrifft, so lesen auch Tregelles und Westcott-Hort an erster Stelle nach überwiegenden Zeugen *ἡμᾶς* statt des *ἐμέ* der Recepta. Dagegen hat nur Tischendorf auch an zweiter Stelle *ἡμᾶς* (ℵ L cop. aeth. arm. Cyr.) statt des handschriftlich freilich viel besser bezeugten *με* aufgenommen mit der Bemerkung: multo probabilius est utroque loco *ἡμᾶς* ab ipso Ioanne profectum esse. Ihm stimmen bei Ewald und Luthard; dagegen wollen Weiß und Keil an zweiter Stelle *με* festgehalten wissen, weil *ἡμᾶς* hier dem vorhergehenden *ἡμᾶς* nur konformiert zu sein scheine und der Herr nach Keils Bemerkung nirgends in den Evangelien in Bezug auf seine göttliche Sendung sich den Jüngern gleichstelle, sondern überall nur gesagt werde, daß der Vater den Sohn, der Sohn aber die Zwölfe sende. Das Letztere ist gewiß richtig; aber liegt dann nicht der Verdacht viel näher, daß eben diese Erwägung, sowie das so oft bei Johannes wiederkehrende *ὁ πέμψας με* die Veranlassung gewesen, umgekehrt *τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς* darnach in *τ. π. με* umzuändern? Aber noch eine andere Erwägung mußte zur Vertauschung des Plural mit dem Singular führen. Von allen nämlich, die an erster Stelle *ἡμᾶς* lesen, ist ohne weiteres angenommen worden, daß der Herr darunter sich und die angeredeten Apostel verstanden habe. Was sollen aber, so muß man fragen, hier im Zusammenhange die Apostel und ihre Berufs- oder vielmehr

ihre Wunderwirksamkeit? Denn nichts berechtigt, den Plural ἔργα gleich dem Singul. ἔργον (vgl. Joh. 17, 4) zu nehmen, da Johannes doch sonst unter den ἔργα des Herrn ausnahmslos Wunder im engeren Sinne (= σημεῖα) versteht und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden diese Bedeutung durchaus zu fordern scheint. Glücklicher Weise hat der Evangelist uns in den Stand gesetzt, sowohl die ursprüngliche Lesart als auch den richtigen Sinn von V. 4 mit der wünschenswerten Sicherheit festzustellen und so alle Schwierigkeiten zu heben. Der Schlüssel liegt in der parenthetischen Bemerkung, welche er V. 7 zu dem aram. Teichnamen ὁ Σιλωάμ macht: ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος. Die Exegeten sind jetzt darüber einig, daß diese Verdolmetschung philologisch unanfechtbar ist; handelt es sich aber um die Frage, was der Evangelist damit bezweckte, so ist die Verlegenheit derselben nicht minder groß, wie bei Erklärung des V. 4. Die einen lassen ihn in dem Teichnamen eine typisch-allegorische Beziehung auf den Messias als den wahren Siloe (Gesandten) finden; andere sind gar der Meinung, nach Johannes habe der Name vorbedeutet, daß Jesus einst den Blinden zu dem Teiche „senden“ werde. Alle seine Vorgänger überbietend erklärt Wichelhaus, der Name Siloe habe dem Blinden Mut einsprechen sollen auf dem weiten Wege zu dem Teiche; denn er habe ihm gesagt: wie das Wasser „gesandt“ heiße und seinen Lauf einhalte, so solle jeder, vom Herrn gesandt, nicht fragen, warum oder wozu, sondern sich daran halten, daß er gesandt sei. Gewiß hat der Evangelist nicht erwartet, daß auch besonnene Ausleger ihm so wunderliche etymologische Spielereien und solche (um mit Lücke zu reden) an Unsinn streifende Allegorien aufbürden würden: vielmehr hat er auf den Dank der Leser gerechnet, wenn er hier, wo sich eine passende Gelegenheit bot, einen erläuternden Kommentar zu dem Ausspruch

Jesu V. 4 lieferte. Nehmen wir diesen Kommentar zu Hilfe, dann kommt ungeahntes Licht in beide Stellen, vorausgesetzt, daß wir bei der ersteren die gut bezeugte Lesart Tischendorfs zu Grunde legen: „Wir (d. h. ich und der Siloe) müssen (fortdauernd) wirken die Wunderwerke dessen, der uns (mich und den Siloe) gesandt hat (nämlich um seine Wunder zu wirken), so lange es (für uns beide) Tag ist (d. h. so lange die uns von unserm Sender gesetzte Zeit der Wunderwirksamkeit läuft); es kommt die Nacht, wo niemand (also auch keiner von uns beiden) wirken kann." Statt des mit Rücksicht auf *πέμψαντος* (*ἡμᾶς*) zu erwartenden, aber sehr wenig gebräuchlichen *πεπεμμένος*[1]) ist von Johannes V. 7 das völlig synonyme *ἀπεσταλμένος* gesetzt (vgl. 1, 6 mit V. 33; 13, 16. 20, 21) und *παρὰ τοῦ θεοῦ* (vgl. 1, 6) hinzuzudenken, nicht aber *παρὰ τοῦ πατρός*, wie auch der Herr das *πατρός* bei *τοῦ π. ἡμᾶς* V. 4 wegließ und weglassen mußte. Was nun zunächst die sprachliche Deutung des Namens *Σιλωάμ* als Sendling oder Gesandter Gottes betrifft, so muß diese den damaligen Juden geläufig gewesen sein. Der Umstand nämlich, daß das Wasser des Siloe, das einzige lebendige Quellwasser in Jerusalem, in noch jetzt unerklärlichen Unterbrechungen (vgl. Hier. comm. in Is. 8, 6) vom Tempelberge als der Wohnung Gottes herkam, scheint den Glauben erzeugt zu haben, als ob es wunderbarer Weise von Gott bald in reichlicher Fülle entsandt, bald in seinem Flusse gehemmt wurde und versiege. So stellt Fl. Josephus in seiner Rede an die Insurgenten (b. J. 5, 9, 4) das völlige Versiegen der Siloequelle in der Stadt vor ihrer Belagerung durch Titus und das reichliche Fließen derselben nach der Ankunft des Titus als ein göttliches Wunder (*τέρας*) dar und erinnert die Juden daran, daß das nämliche Wunder auch

1) Es findet sich, wie es scheint, nur Justin dial. 126 und bei Photius.

vor und während der Belagerung durch die Chaldäer sich ereignet habe. Im Chronicon Paschale p. 291 ed. Dind. ist uns ferner eine altjüdische Legende aufbewahrt, wonach der Prophet Isaias wiederholt durch sein Gebet die Quelle Siloe zum Fließen gebracht habe [1]). Wenn nun der Herr an die gangbare Deutung des Namens *Σιλωάμ* (von Gott gesandt), womit auch der Ritus des Wasserschöpfens am Hüttenfeste zusammenhing (Joh. 7, 37 f.), anknüpfte, so wollte er gewiß nicht die mannigfaltigen Sagen, zu welchen der Name Veranlassung gegeben, bestätigen oder auch nur darauf anspielen; handelte es sich ja hier für ihn gar nicht um eine göttliche Sendung des Siloe behufs Versorgung der Stadt mit köstlichem Trinkwasser; vielmehr schreibt er dem Siloe und zwar wohlgemerkt nicht der Quelle (*πηγή* und darunter befaßte man auch den damit verbundenen Schöpfteich Asuja des Ezechias), sondern dem Badeteich Siloe (*κολυμβήθρα τοῦ Σ.*) eine ähnliche Sendung (Mission) zu wie sich selber, nämlich eine Sendung zur Wirkung von Wundern (Heilwundern) und zwar eine solche, die sich nicht auf das eine Wunder der Blindenheilung beschränkte, sondern wie die seinige, eine längere aber bestimmt abgegrenzte Dauer (*ἡμέρα*) hatte. Dies erhellt schon aus dem Gebrauch des inf. praes. *ἐργάζεσθαι* bei dem praes. *δεῖ* (Winer § 38), ganz besonders aber aus *ἕως . . . . ἐστίν*, da *ἕως* wie *ἕστε* und *μέχρι* in Verbindung mit dem Präsens oder Imperf. die gleichzeitige Dauer bezeichnet [2]). Indem also der Herr den Blinden zum Zwecke seiner wunderbaren Heilung zu dem Teiche Siloe gehen heißt, bezeichnet er diesen, nach der Deutung des

1) Über den jüdischen Ursprung der Legende vgl. Thenius in Illgen's Zeitschr. 1844 I, 38 ff.

2) Analog wäre der Spruch Menanders: *δεῖ τοὺς γενομένους μέχρι ἂν ζῶσι πονεῖν.*

Evangeliſten, als den andern von Gott geſandten beſtändigen Wunderthäter, den er bei ſeinem Ausſpruch V. 4 im Auge hatte. Die Schlußfolgerung, daß der im Dienſte Gottes des Vaters ſtehende wunderthätige Teich Bethesda der nämliche iſt mit jenem Teiche Siloe, ergiebt ſich von ſelbſt und ſteht im Einklang mit der von Irenäus bezeugten Tradition ſeines Heimatlandes Kleinaſien. Stellt ſich im weiteren Fortgang unſerer Unterſuchung heraus, daß der hier in Rede ſtehende Teich Siloe zugleich ein Schafteich (κ. προβατικὴ) war, wie der Teich Bethesda nach Joh. 5, 2 geweſen ſein muß, ſo dürfte wohl jeder Zweifel an der Identität beider Teiche ausgeſchloſſen ſein. Indeſſen haben wir noch einige nicht unwichtige Bemerkungen an die Worte Jeſu V. 4 f. zu knüpfen. Die erſte betrifft einen Einwand, den man gegen unſere Aufſtellung erheben könnte. Man könnte es nämlich unwahrſcheinlich finden wollen, daß der Herr unter ἡμᾶς ſich und den Teich (Bethesda-) Siloe verſtanden haben wolle, da er erſt einige Zeit nachher (V. 7) von dem betreffenden Teiche rede, ein ſofortiges Verſtändnis ſeiner Worte von Seiten der Jünger alſo nicht möglich war. Indeſſen hatte er ſeine Jünger auf das Verſtändnis hinreichend vorbereitet durch das, was er unmittelbar vorher ſagte. Denn die Worte: ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ müſſen den Sinn haben: er wurde blind geboren, damit die (euch wohlbekannten) Wunderwerke, die Gott (mein Vater) bisher als Arbeit ſeines „Tages" in Bethesda verrichtet hat (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ vgl. 10, 37. 5, 17) an ihm offenbar, d. h. in ihrer wahren Bedeutung erkannt werden. Die Bethesdawunder blieben nämlich unverſtanden, wenn nicht die Wunder Jeſu (hier die Blindenheilung) als ihr Komplement hinzukamen, wie wir früher bei Erklärung von 5, 19. 36 f. geſehen. Indem aber ſo die Gedanken der Jünger bei dem

τὰ ἔργα τ. θ. auf den Bethesda gelenkt wurden, wurden sie principiell wenigstens in den Stand gesetzt, die Worte: „wir müssen wirken die Werke dessen, der uns gesandt hat", sofort zu verstehen, wenn anders der Wunderteich Bethesda mit dem Teich Siloe identisch und die Deutung des Namens Siloe als „Gesandter Gottes" damals allgemein unter den Juden und somit auch den Jüngern wohl bekannt war. Das volle Verständnis konnte und sollte ihnen erst nach dem Tode Jesu aufgehen, wo die in ἡμέρα liegende Weissagung ganz erfüllt war. Bei vorstehender Auffassung kommt auch erst volles Licht in den merkwürdigen Bericht über die Heilung des Blindgeborenen. Man fragt, warum wohl der Herr hier ausnahmsweise einen Lehmteig gemacht und auf die Augen des Blinden gestrichen; warum er diesen dann einen so weiten Weg geschickt, um den Teig wieder abzuwaschen, warum gerade zu dem Teich Siloe. Die Antworten, welche die Ausleger auf diese Fragen geben, sind ebenso unbefriedigend, als mannigfaltig. Wer möchte z. B. mit Weiß glauben, der Herr habe den Blinden zu dem entlegenen Teich geschickt, um der Heilkraft des aufgestrichenen Speichelteiges die für nötig erachtete Wirkungszeit zu gewähren? Um das richtige Verständnis zu gewinnen, brauchen wir uns nur zu erinnern, weshalb der Herr zu den Festen nach Jerusalem reiste. Sein Hauptzweck dabei war, an dem ersten Festsabbat vor den Augen von ganz Israel und seiner hierarchischen Obern (vgl. 7, 4. 9, 5: ἐν τῷ κόσμῳ) nach dem Vorgange seines Vaters und gemeinsam mit ihm Wunder zu wirken und dadurch sich als den von Gott gesandten Messias und den ihm macht- und wesensgleichen Sohn zu legitimieren. Denn daß Gott selbst die Wunder in Bethesda wirke, war den Juden nicht im mindesten zweifelhaft (5, 17) und wurde, wie aus Luk. 11, 19 zu schließen, als Dogma in den Schulen vorgetragen. Ob

nun der Herr schon gleich am Osterfeste (2. 23. 3, 2. 8) seine Wunder auch in nahe räumliche Beziehung zum Bethesdateich gesetzt, berichtet der Evangelist nicht. Wir möchten es sogar bezweifeln mit Rücksicht auf die völlige Unbekanntschaft mit Jesu, welche der Paralytische 5, 7. 13 bekundet. Dagegen stellte er am folgenden Pfingstfeste (5, 1 ff.) seine Krankenheilung unmittelbar neben die seines Vaters in Bethesda-Siloe, um hinterher mit seinen Gegnern eine Vergleichung zwischen ihnen anzustellen und seine Schlüsse daraus zu ziehen (5, 17 ff.). Etwas anders sollte er auf dem folgenden Laubhüttenfest verfahren. Da nämlich die Hierarchen ihm unterwegs auflauerten, um ihn heimlich in ihre Gewalt zu bringen und zu töten, so konnte oder sollte er vielmehr zur Dokumentierung seines höheren Wissens zum ersten oder Hauptfesttage (15. Tisri) nicht zu Jerusalem erscheinen, um an ihm mit seinem Vater wieder zusammenzuwirken, wie seine „Brüder" es gewünscht (7, 3), die Hierarchen es erwartet hatten (7, 11). Er ließ das siebentägige Fest, während dessen man in Laubhütten wohnte (*σκηνοπηγία* 7, 2) ohne Wunder seinerseits vorübergehen. Hatte er doch die an dieses Wüstenfest sich knüpfende Erwartung des Volkes, durch ein dem Mannawunder des Moses ähnliches Wunder sich als den 5. Mos. 18, 18 verheißenen, mosesähnlichen, messianischen Propheten zu erweisen, wenige Tage vor dem Feste durch das Speisewunder in der Wüste erfüllt (6, 4. 14. 31; vgl. 7, 38 mit Ps. 78, 15. 105, 41). Auch an der Festfeier, die in der Wasserprozession mit ihren messianischen Hosiannarufen gipfelte, beteiligte er sich nicht (7, 37)[1]). Wie hätte er auch sich selbst

1) Sein Lehren im Tempel (7, 14) hatte ebenfalls mit dem Feste nichts zu thun, sondern hing zusammen mit dem Wochensabbat, der 782 auf den 18. Tisri = 15. Oktober fiel, also gerade in die Mitte des Laubhüttenfestes (vgl. Chronol. S. 176).

als dem (bereits erſchienenen) Meſſias Hoſanna zurufen können! Dagegen holte er, wie er 7, 8 („Ich gehe nicht hinauf auf dieſes Feſt") verblümt angedeutet hatte, an dem nächſtfolgenden azereth- oder ἐξόδιον-Feſte (4. Moſ. 29, 35: 2. Chron. 7, 9; Neh. 8, 18; CIGr. 53 61; Philo, Talm.) nach, was er am Feſtſabbat von Laubhütten unterlaſſen hatte. Nach dem Vorgange ſeines Vaters heilte er einen Kranken; dabei ging ſein Beſtreben offenbar dahin, dem Heilwunder eine ganz ſpezielle Beziehung auf ſeinen himmliſchen Vater als den Wunderthäter von Bethesda-Siloe zu geben. Er beſtrich nämlich die Augen des Blinden mit einem Lehmteige, bediente ſich alſo eines Mittels, welches eine Abwaſchung mit Waſſer nötig machte. Behufs dieſer Abwaſchung ſchickte er ihn dann nicht in ſein elterliches Haus, in deſſen Nähe er ſaß (V. 8), oder ſonſt zu einer nah gelegenen Ciſterne, ſondern nach Bethesda, dem Hauſe ſeines Vaters, zu jenem Teiche, deſſen der Vater ſich bisher immer als eines „Geſandten" behufs Wirkung ſeiner Wunder bedient hatte, und dies that er in der V. 3 ausgeſprochenen Abſicht, damit jene Wunderwerke Gottes ſeines Vaters an dem Blindgeborenen offenbar, d. h. in der wahren Bedeutung erkannt würden, die er ihnen in ſeiner Bethesdarede (5, 17 ff.) vindiziert hatte. Freilich ſcheint der Geheilte in der Verteidigung ſeines Wohlthäters gar nicht hierauf reflektiert zu haben. Das hatte aber ſeinen Grund darin, daß er Jeſum noch nicht kannte und nicht wußte, daß er die Würde des Meſſias und Sohnes deſſen in Anſpruch nehme, der in Bethesda-Siloe wirkte (9, 36). Dagegen wird ſeinen phariſäiſchen Gegnern dieſer (V. 15 vom Evangeliſten nur der Kürze wegen übergangene) Umſtand nicht entgangen und in dem τοιαῦτα V. 26 mitberückſichtigt worden ſein, zumal wenn ſie ſich erinnerten, mit welchem Nachdruck er vorher ſich ſelbſt als einen von Gott Geſandten

verkündigt (7, 28—30. 8, 42) und versichert hatte, daß auch der Vater Zeugnis ablege für seine Behauptung, daß er „das Licht der Welt" sei (8, 12—19). Daher wird τοιαῦτα σημεῖα V. 26 den Sinn haben: derartige Wunder, die offenbar beweisen, daß er mit Gott (θεός), dem anerkannten Wunderthäter von Bethesda-Siloe, in Verbindung steht und von ihm herkommt oder gesandt ist (V. 16 a).

Indessen müssen wir noch einmal zu dem Ausspruch Jesu V. 4 zurückkehren, um darin einen Punkt zu betrachten, der für den Evangelisten von der größten Wichtigkeit war und ihn wohl hauptsächlich bewogen hat, daß er den Ausspruch mitteilte. Derselbe enthält nämlich eine Todesweissagung und zwar eine sehr spezielle, chronologisch genau bestimmte, ungeachtet der dunklen und allgemein klingenden Ausdrücke, worin sie, wie alle Todesweissagungen Jesu bei Johannes eingekleidet ist, und wodurch die Ausleger sich haben verleiten lassen, in dem Ausspruche weiter nichts als eine allgemeine Moralsentenz, wir möchten sagen, eine banale, des Aufzeichnens kaum werte Phrase zu erblicken. Sehen wir aber genau zu, so redet der Herr hier von derselben sonnenhellen, zwölfstündigen, mit einer νύξ schließenden ἡμέρα, von welcher 11, 9 f. die Rede ist und von der er schon 8, 56 als der ἡμέρα ἡ ἐμή gesprochen hatte. Diese drei Aussprüche gehören zusammen und sollen sich gegenseitig erklären. Nach unseren Ausführungen in der „Chronologie des Lebens Jesu" (1898) S. 26 ff., auf die wir hier der Kürze wegen verweisen, verstand der Herr unter dieser ἡμέρα die ihm vom Vater zugemessene, einjährige oder zwölfmonatliche, von Ostern (15. Nisan) bis Ostern (15. Nisan) reichende Dauer seiner öffentlichen Wunderwirksamkeit[1]). Wir sagen Wunderwirksamkeit; denn

1) Den Versuch des P. E. Nagl (Katholik, 1900, Sept.—Dez.), die in den 4 ersten Jahrhunderten vorherrschende Tradition bezüglich des

dies erhellt eben klar aus der vorliegenden Stelle. Dieselbe belehrt uns aber weiter, daß auch der andere Gottesgesandte, der Wunderteich Bethesda-Siloe, seine mit einer νύξ schließende ἡμέρα hatte. Natürlich wird auch diese grade die Dauer eines Jahres gehabt haben. Dafür spricht einerseits die Gleichheit der Bezeichnung (wir müssen beide verrichten die Werke — das Tagewerk — dessen, der uns beide gesandt hat, so lange es für uns beide „Tag" ist), anderseits der Umstand, daß die Bethesdawunder dem Herrn in allen Stücken zum Vorbild dienen sollten (5, 19 ff.). Hat nun, wie wir früher wenigstens wahrscheinlich gemacht zu haben glauben, der Täufer Johannes zu Anfang des 15. Regierungsjahres des Tiberius (781) den Beginn der Bethesdawunder für das bevorstehende Laubhüttenfest (15. Tisri) vorausverkündigt, dann werden sie eben jetzt am Laubhüttenfest (15. Tisri 782) zu Ende gegangen sein [1]). Somit sollte die vom Herrn ausgehende Blindenheilung am Schlußfeste (ἐξόδιον) die Wunderwirksamkeit des Bethesdateiches feierlich beschließen und zunächst den Jüngern (vgl. V. 4) zu verstehen geben, daß für diesen nunmehr die Nacht (νύξ) gekommen, für die folgenden Feste (Tempelweihe, Purim) also keine Bethesdawunder mehr zu erwarten seien. Bei dieser Auffassung erklärt es sich auch, wie der Herr dazu kam, von seinem am Osterfeste bevorstehenden Tode zu reden. Wo er sonst Todesgedanken äußert, ist

einen Lehrjahres Jesu auf gnostischen Ursprung zurückzuführen, kann ich nicht anders als gescheitert ansehen. Dagegen hat er neues Beweismaterial geliefert dafür, daß das τὸ πάσχα Joh. 6, 4 von Cyrill Al., Apollinaris v. Laodicea, Hieronymus und Eusebius noch nicht gelesen worden ist. Was das Fragment aus einem Werke Melito's von Sardes bei Anastasius Sin. (dux viae 115) betrifft, so ist die Unechtheit desselben nicht bloß zweifelhaft, sondern folgt mit Sicherheit aus den byzantinischen Ausdrücken προαιώνιος und χρόνοι = Jahre.

1) Vermutlich stand damit in engem Zusammenhang der Einsturz des am Siloeteich stehenden Turmes Luk. 13, 1 ff., worüber später.

die äußere Veranlaſſung dazu im Texte klar angedeutet, auch 12, 23 ff. (Verherrlichung des Gekreuzigten durch die Nachfolge in den Kreuzestod ſeitens der Bethſaidaner Philippus und Andreas in der Diaſpora der Hellenen). Hier würde man ſie bei der üblichen Deutung von V. 4 ganz vermiſſen. Das Aufhören der Bethesdawunder nach einjähriger Dauer, von Laubhütten zu Laubhütten, ſollte ohne Zweifel eine Prophezeiung ſeitens des Vaters ſein und dasſelbe durch die That verkünden, was der Herr mit Worten ausſprach, daß nämlich auch des letztern meſſianiſche Wunderwirkſamkeit nach einjähriger Dauer aufhören, ſeine öffentliche Laufbahn (ſpeziell auf den Feſten in Jeruſalem = ἐν τῷ κόσμῳ V. 5; vgl. 7, 4) alſo mit dem nächſten Oſterfeſte (783) zu Ende gehen werde, der Sonne (φῶς τοῦ κόσμου) ähnlich, die, nachdem ſie den zwölfſtündigen Tag erhellt hat, in die Nacht verſinkt (9, 5. 11, 9. 12, 35. 13, 30).

Hatten die Bethesdawunder am 15. Tisri begonnen und fanden ſie am folgenden 15. Tisri zum letzten Mal ſtatt, dann ſcheint das eine Jahr um einen Tag überſchritten. Zur Erklärung dieſer Anomalie ließe ſich ſagen, ſie wäre notwendig geworden, um das eine Jahr zur Anſchauung zu bringen, da die Bethesdawunder nur an den Feſten, alſo jedesmal nach langer Unterbrechung ſtattfanden. Es wäre indes recht wohl möglich, daß das allererſte Bethesdawunder erſt um die 6. oder 9. Gebetsſtunde, das allerletzte um die 3. oder 6. Gebetsſtunde ſich ereignet hätte, ſomit das eine Jahr ſtrenge eingehalten wäre. Die Frage, ob der Herr ſeine Blindenheilung in Bethesda-Siloe auch noch zu dem dieſem obliegenden ἐργάζεσθαι gerechnet haben wollte, glauben wir verneinen und hier eine Breviloquenz annehmen zu müſſen, inſofern die Präſentia δεῖ, ἐστίν (ἔρχεται) die Präterita miteinſchließen können (Crome zu Plat. apol. 21; Hermann Viger. p. 213;

Krüg. 53, 1). Dieſe Art Breviloquenz kommt bei Johannes auffallend oft vor (1, 5. 7, 21. 23. 8, 58. 10, 8. 15, 27; 1. Joh. 3, 5. 8). Unſerm Fall analog iſt das *λαλοῦμεν* und *μαρτυροῦμεν* 3, 11, inſofern der Herr dort auch von einem doppelten Zeugnis redet, ſeinem eigenen und dem des Täufers, letzteres aber in Gegenwart der Deputation des Synedriums ein- für allemal abgelegt war (1, 32. 34), alſo: Wir (der Täufer und ich) reden reſp. haben geredet — wir bezeugen reſp. haben bezeugt. Ähnlich hier: Wir müſſen reſp. mußten wirken die Wunder deſſen, der uns geſandt, ſo lange es für uns Tag iſt reſp. Tag war.

(Fortſetzung folgt.)

2.

Ein Fragment zu den Apoſtoliſchen Konſtitutionen.

Von Prof. Dr. Funk.

Als ich bei meinen Studien zu einer Ausgabe der AK. den Fragmenten des Werkes in den Quaestiones et responsiones des Anaſtaſius nachging, ſtieß ich in zwei Hſſ., Vatik. 423 und Pariſ. 1085, in dieſer im unmittelbaren Anſchluß an die Quaestiones, in jener einige Blätter ſpäter, auf ein Stück, das nach ſeiner Überſchrift zwar gleich den übrigen aus den AK. ſtammen will, aber in ihnen nicht zu finden iſt und ſicher ihnen niemals angehörte. Es fehlt in der Gretſerſchen Ausgabe der Quaestiones 1617 (Migne PG 89), wurde aber von Cotelier aus dem Codex Regius 1789 in den Patres apostolici ed. Clericus 1724 I, 179 gedruckt, und dieſer Text von Grabe, Spicilegium 1700 I, 54, und Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem rec. IV (1866), 91;

ed. II 1884 p. 81, das letzte Drittel auch von Resch, Agrapha 1889 S. 460, wiederholt. Pitra gab es in Juris eccles. Graec. hist. et monumenta 1864 I, 301 aus der vatikanischen Hs. heraus. A. Jacoby war in der Lage, fünf weitere Hss., also im ganzen sieben (Paris. 1085, 854, 932, Jerus. 34, Bodl. 206, Laurent. plut. 56, 13, Vatik. 423, nicht 421, wie Jacoby schreibt), heranzuziehen, ohne daß jedoch der Text eine bemerkenswerte Verbesserung erfuhr, und indem er das Fragment in der Schrift: Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu nebst Beiträgen zur Geschichte der Didaskalia der zwölf Apostel und Erläuterungen zu den Darstellungen der Taufe Jesu 1902, neu edierte (S. 14 f.), widmete er ihm zugleich eine eingehende Erörterung, während es bisher nicht näher untersucht worden war.

Das Stück lautet in deutscher Übersetzung:

Über die Epiphanie des Herrn aus den Apostolischen Diataxen (oder nach einigen Hss.: Diatagmen, Didagmen).

Es wurde nämlich geboren unser Herr Jesus Christus aus der heiligen Jungfrau in Bethlehem nach der Rechnung der Ägyptier am 29. Choiak zur 7. Stunde des Tages, d. i. acht Tage vor den Kalenden des Januars (= 25. Dez.); getauft wurde er in seinem 30. Jahr von Johannes am 11. Tybi (= 6. Jan.) zur 10. Stunde der Nacht im Fluß Jordan; er blieb mit uns in der Welt, verkündigend das Evangelium vom Himmelreich und heilend alle Krankheit und alle Schwäche in dem Volke, bis er 32 Jahre und 3 Monate alt wurde; in seinem 33. Jahre aber wurde er gekreuzigt am 29. Phamenoth (25. März) am 6. Tage (der Woche) zur 6. Stunde des Tages und am 14. (Tage) des Mondes; er stand auf in drei Tagen am 1. Tag des Pharmuthi (27. März) zur 6. Stunde der Nacht, und er erschien uns allen seinen Jüngern und offenbarte seine Herrlichkeit, indem er während

40 Tagen uns lehrte, zu verkündigen auf ſeinen Namen Buße und Nachlaß der Sünden; er wurde aufgenommen am 3. (oder 10., wie mit Rückſicht auf die vorausgehende Zahl 40 zu emendieren iſt) Pachon (29. April, bezw. 5. Mai) zur 9. Stunde des Tages.

Die Geburt des Herrn wird in dem Fragment auffallenderweiſe in den Tag, die Taufe in die Nacht verlegt. Iſt dies urſprünglich oder liegt hier ein Fehler in der Überlieferung vor? Cotelier vermutete, daß die beiden Daten durch ein Verſehen umgeſtellt wurden; Hilgenfeld emendierte dementſprechend den Text, und Jacoby findet die Konjektur beſtätigt durch ein in dem Katalog der Leydener koptiſchen Handſchriften (Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités de Pays-Bas à Leide) von Pleyte und Böſer veröffentlichtes Predigtfragment, das er wiederholt (S. 5 f.) und in dem es heißt: „Er iſt geworden vor dem Morgenſtern, wie uns das erzählt haben die zwölf Apoſtel in ihrer Didaskalie, indem ſie ſprachen: Er ward geboren in der 10. Stunde der Nacht". In der That fragt man mit Grund, wie der Autor dazu kam, die Geburt auf den Tag zu verlegen, während ſie nach Luk. 2, 7 ff. in der Nacht ſtattfand. Da aber die Hſſ. einmütig ſind, die mit dem Fragment übereinſtimmenden oder ſich berührenden Schriften den fraglichen Text beſtätigen und das gleiche Datum für die Geburt, wie Jacoby S. 28 f. hervorhebt, auch ſonſt ſich findet, ſo iſt an dem überlieferten Text nicht zu rütteln. Der Fall liegt anders als bei dem Datum der Himmelfahrt. I konnte leicht zu einem *Γ* werden, und das Fragment zeigt ſelbſt, daß der Fehler eintrat.

Das Fragment will Apoſtoliſchen Diataxen entſtammen, und daß es zu einer Schrift gehörte, die apoſtoliſchen Urſprung beanſpruchte, zeigt der Inhalt, indem von den Apoſteln dreimal in der erſten Perſon die Rede iſt. Aber welches iſt die

Quelle? Sicher nicht die bekannten AK.; denn in dieſem Werke ſteht es nicht, obwohl es vollſtändig erhalten iſt. Da Epiphanius die Didaskalia als Diataxen anführt, ſo könnte man an dieſe Schrift denken. Grabe führt es in der That auf ſie zurück, indem er es den Citaten anreiht, die Epiphanius aus ihr giebt; und ähnlich verfährt Hilgenfeld. Aber auch in ihr findet es ſich nicht, obwohl ſie, was man freilich früher nicht wußte, in der ſyriſchen Überſetzung uns ebenfalls vollſtändig überliefert iſt. Überhaupt kann es urſprünglich ſchon aus dem Grunde in keiner jener Schriften geſtanden haben, weil dieſe beide Syrien angehören, während es, wie die Monatsnamen zeigen, aus Ägypten ſtammt.

Geht das Fragment nicht auf jene Schriften ſelbſt zurück, ſo läßt es ſich vielleicht auf eine Bearbeitung zurückführen, welche ſie, und zwar in Ägypten, erfuhren, und es fragt ſich, welche von ihnen in Betracht kommen kann. Jacoby meint, an die Didaskalia denken zu ſollen, und ſeine Gründe ſind folgende. Indem er der Konjektur Coteliers über die Zeit der Geburt des Herrn beiſtimmt und erwägt, daß das koptiſche Predigtfragment die gleiche Angabe der Didaskalia der Apoſtel entnimmt, und beide Schriften ägyptiſchen Urſprungs ſind, ſchließt er vor allem, daß beide identiſch ſeien (S. 32). Indem er weiter berückſichtigt, daß Cod. Bodl. Barocc. gr. 142 unter der Aufſchrift: Über die Geburt, Kreuzigung, Auferſtehung und Aufnahme unſeres Herrn Jeſus Chriſtus, eine Chronologie bietet, die allem nach auf unſer Fragment zurückgehe (S. 18), und bei Erwähnung der am 3. Tage erfolgten Auferſtehung von den drei Tagen überdies eine Erklärung giebt, die ſich inhaltlich völlig mit der der Didaskalia deckt, kommt er zu dem Ergebnis: das koptiſche Citat gehe irgendwie auf die Chronotaxie zurück und ſolle aus einer Didaskalie der Apoſtel ſtammen, die Chronotaxie ſtehe in der That irgend-

wie mit der ſyriſchen Didaskalie in Zuſammenhang; das Fragment entſtamme ſpäteſtens dem Ende des 4. Jahrhunderts (S. 35).

Die Auffaſſung unterliegt aber erheblichen Bedenken. Es wurde bereits bemerkt, daß an dem überlieferten Text des Fragmentes bezüglich der Zeit der Geburt und der Taufe des Herrn nicht wohl zu rütteln iſt. Demgemäß entbehrt der Schluß auf die Identität des koptiſchen Predigtſtückes und des Fragmentes des Grundes. Zweitens kommt in Betracht, daß das eine Schriftſtück ſich auf eine Didaskalia der zwölf Apoſtel beruft, während das andere als ſeine Quelle Apoſtoliſche Diataxen nennt. Es erhellt zwar aus Epiphanius, wie ich in meiner Monographie über die Apoſtoliſchen Konſtitutionen 1891 nachgewieſen habe, daß die Didaskalia auch als Diataxe oder Diataxen bezeichnet wurde. Aber hier, wo es ſich um die Beſtimmung zweier unbekannter Schriftſtücke handelt, iſt der Unterſchied zunächſt feſtzuhalten. Drittens, das erwähnte Stück des Codex Baroccianus mag wohl einerſeits auf unſer Fragment zurückgehen, während es ſich andererſeits, in der eigentümlichen Erklärung der drei Tage der Grabesruhe, mit der Didaskalia berührt. Dieſe Berührung bringt aber unſer Fragment der Didaskalia nicht näher; denn jene Berechnung findet ſich in ihm nicht und erſcheint dort als ein von ihm unabhängiger Eintrag. Viertens iſt zu beachten, daß von einer Kenntnis der Didaskalia in Ägypten keine ſichere Spur anzutreffen iſt. C. Schmidt veröffentlichte allerdings in einer Abhandlung in den Nachrichten der kgl. Geſellſchaft der Wiſſenſchaft zu Göttingen, Philol.-hiſt. Klaſſe 1898 S. 167—283, ein Stück von dem Oſterbrief des hl. Athanaſius v. J. 367 in koptiſcher Überſetzung, in der unter den kirchlichen Leſeſchriften aufgeführt wird: „die Didaskalia (eigentlich: Diskalike) der Apoſtel, indem ich nicht die meine,

von welcher man sagt, daß sie das Deuteronomium table", während der griechische Text hat: *Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων*, und er meinte, daß jene Worte ursprünglich seien (S. 190—193). Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß der griechische Text der echte ist, und Schmidt hat inzwischen seine anfängliche Ansicht selbst zurückgenommen (ebd. 1901 S. 336). Die Stelle kann daher, da sie überdies allem nach nicht von dem koptischen Übersetzer des Briefes, sondern von einem Abschreiber herrührt[1]), nur als Zeugnis für eine spätere Zeit etwa in Betracht kommen, und auch für diese beweist sie nicht eine eigentliche und nähere Kenntnis der Didaskalia, da ihr Autor mit den Worten: von der man sagt, hinlänglich zu verstehen giebt, daß ihm die Schrift selbst unbekannt war.

Indessen mag von all diesen Punkten abgesehen werden. Entscheidend ist schon folgende Beobachtung. Außer dem Tod und der Auferstehung des Herrn bestimmt das Fragment zeitlich auch Geburt, Taufe und Himmelfahrt, und dazu boten mit Erwähnung der Feste Weihnachten, Epiphanie und Himmelfahrt wohl die AA. Anlaß, und zwar in zwei Teilen, einerseits V, 13. 19, andererseits VIII, 33, nicht aber die Didaskalia, in der weder von jenen Festen die Rede ist noch die bezüglichen Begebenheiten im Leben des Herrn hervortreten, und dieser Umstand genügt, um das Stück mit jenem Werk in Verbindung zu bringen, auf das auch die Überschrift hinweist, von dem jedenfalls der letzte Teil in Ägypten wohl bekannt war, da das achte Buch in koptischer Übersetzung noch auszüglich erhalten ist, nach dem Zeugnis der arabischen und äthiopischen Übersetzung wahrscheinlich auch der erste Teil oder die Bücher I—VI, wenn gleich bis jetzt nähere Spuren davon nicht nachgewiesen sind. Bei diesem Sachverhalt ist das Frag-

1) Vgl. Th. Zahn, Athanasius und der Bibelkanon 1901 S. 6—9 (Festschrift der Universität Erlangen zum 80. Geburtstag des Prinzregenten Luitpold von Bayern).

ment mit allem Grund zu den AK. in Beziehung zu ſetzen. Und wenn man auf die größere Sicherheit Gewicht legt, die wir von dem Gebrauch des achten Buches in Ägypten haben, mag man es in dieſes ſtellen, bezw. an VIII, 33 anreihen. Ein paſſenderer Anlaß aber bot ſich zu der in ihm enthaltenen Bemerkung V, 13—19 dar, wo die Feſte nicht bloß kurz aufgezählt, ſondern auch eingehend behandelt werden. Wie es ſich aber damit verhalten mag, die Zugehörigkeit des Fragmentes zu den AK. dürfte außer Zweifel ſtehen. Es frägt ſich nur, wie wir uns ſeinen Urſprung des näheren vorzuſtellen haben, ob es ein bloßer Zuſatz iſt, der von einem Abſchreiber zu einer jener beiden Stellen gemacht wurde, oder ein Stück einer uns unbekannten Bearbeitung des Werkes, und erſtere Annahme dürfte den Vorzug verdienen. Es läßt ſich gegen die Beziehung des Fragmentes zu den AK. auch nicht etwa geltend machen, daß dort für den Tod, die Auferſtehung und Himmelfahrt des Herrn ein beſtimmter Tag des Sonnenjahres angegeben wird, während nach der hier angenommenen Berechnung die bezüglichen Feſte nach dem Sonnenjahr eine wechſelnde Zeit haben. Die Differenz hat hier ſchwerlich eine größere Bedeutung. Wenn einer über jene Begebenheiten eine beſtimmte zeitliche Überlieferung zu beſitzen glaubte, konnte er ſie wohl bei den Feſten anmerken, wenn dieſe auch nicht gerade auf die betreffenden Kalendertage fielen.

Was die Zeit des Fragmentes anlangt, ſo nimmt Jacoby als ſpäteſten Termin das Ende des 4. Jahrhunderts an (S. 35). Die Beſtimmung iſt mit dem Inhalt des Fragmentes nicht zu vereinbaren. Wenn das Stück auch je nicht etwa ein Zuſatz zu einem der die kirchlichen Feſte enthaltenden Abſchnitte der AK. ſein ſollte, ſo unterliegt es doch keinem Zweifel, daß es eine Feſtfeier für die Momente im Leben des Herrn vorausſetzt, die es zeitlich beſtimmt, und da unter dieſen auch

die Geburt Christi ist, die in Ägypten Gegenstand einer besonderen und vom Epiphanienfest abgetrennten Feier erst unter Cyrill 412—44 wurde, so ist sein Ursprung frühestens in das zweite Viertel des 5. Jahrhunderts zu setzen. Der Schluß ist unabweisbar, und er wird von niemanden angefochten werden, der die Bedeutung, welche die Geschichte der Feste für Lösung von Fragen hat, wie hier eine vorliegt, kennt. Der Endtermin ist schwerer zu bestimmen. Das Fragment rührt inhaltlich ohne Zweifel nicht von dem her, der es in die AK. einsetzte; es ruht auf einer bereits vorhandenen Schrift, wie auch der parallele Abschnitt in der Osterchronik, der mit ihm zwar nicht ganz, aber doch in der Hauptsache sich deckt; und keiner der näheren Parallelberichte ist, so viel ich sehe, so beschaffen, daß er gerade es als Quelle verraten würde, indem keiner als Vorlage die AK. oder eine angeblich apostolische Schrift nennt. Unter diesen Umständen lohnt es sich auch kaum, den Endtermin weiter zu verfolgen. Nur das eine mag noch bemerkt werden, daß er in den Quaestiones des Anastasius nicht zu suchen ist, da das Fragment m. W. nirgends als Bestandteil jenes Werkes erscheint.

3.

Die litterarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen.

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

In unserem ersten Artikel (S. 12—47) haben wir versucht, die sämtlichen Stellen, an welchen das A. Test. einen Gottesnamen aufweist, zusammenzutragen [1]). Unsere nächste

1) Zum Texte der Statistik mögen folgende Richtigstellungen, auf die ich inzwischen aufmerksam geworden bin, nachgetragen werden:

Aufgabe iſt es nun, an der Hand obiger Statiſtik die Gottesnamen in MT auf ihre Urſprünglichkeit zu prüfen. Hier muß es ſich in erſter Linie um die Frage handeln, ob etwa durch berufene oder unberufene Faktoren bereits in einer Zeit, die noch vor den Abſchluß der altteſtamentlichen kanoniſchen Litteratur fällt, aus ganz beſtimmten Motiven die Gottesnamen ſyſtematiſch geändert worden ſeien. Für einzelne Kategorien der Gottesnamen, ſowie für einzelne Bücher iſt dieſe Frage in der That zu bejahen. Vor allem gilt dies von der Vertauſchung der beiden Namen Jahwe und Elohim in dem Pſalter. Die ſog. Elohim-Pſalmen 42—84 können, jedenfalls ihrer großen Mehrzahl nach, als ſolche nicht gedichtet worden ſein, ſondern der Gottesname Elohim wurde erſt ſpäter an die Stelle des urſprünglichen Jahwe geſetzt. Dies ergibt ſich aus der mehrmals (43, 4. 45, 8. 48, 15. 50, 7) vorkommenden Formel Elohim Elohaj. Es iſt an ſich unwahrſcheinlich, daß dieſe Zuſammenſetzung ſtatt der in den Pſalmen ſonſt gebräuchlichen Jahwe Elohaj oder ähnlicher Wortverbindungen (vgl. 3, 8. 7, 2. 4. 13, 4. 18, 7. 22. 29. 20, 8. 30, 3. 13. 33, 12. 35, 24. 40, 6. 99, 5. 8. 9 bis. 104, 1. 105, 7. 106, 47. 109, 26. 113, 5. 122, 9. 123, 2. 144, 15. 146, 2. 5.) von einem Dichter gebil-

---

S. 29 iſt bei Iſaias I in der Rubrik B. 7 zu leſen Adonaj Jahwe Qedosch (nicht Elohe) Israel.

S. 33, Z. 4, bei Jeremias, iſt zu leſen 24, 5 ſtatt 24, 4.

Auf derſelben Seite in der letzten Zeile iſt bei Ezechiel in der Rubrik B. 1 als Belegſtelle außer 43, 2 und vor dieſer zu nennen 10, 19 (alſo 10, 19. 43, 2).

S. 35, bei Amos, wird in der Rubrik B. 4 als Belegſtelle für Jahwe Elohe hassebaoth auch 9, 5 angegeben. Vielmehr lautet 9, 5 der Gottesname Adonaj Jahwe hassebaoth. Dieſer Name mit der einzigen Belegſtelle 9, 5 bildet ſonach eine Rubrik für ſich, nämlich die 5., ſo daß die früheren Rubriken 5 und 6 nun 6 u. 7 zu numerieren ſind.

S. 42, bei Job, iſt zu El, I. a noch nachzutragen die Stelle 38, 41, ſo daß die Geſammtziffer lauten muß: 46.

det worden sei. Der Zweifel erhält aber festen Grund durch 50, 7, denn hier ist Jahwe ganz notwendig, sowohl wegen der im Verse liegenden Anspielung auf Exod. 20, 2 (Bäthgen), als auch wegen des ganzen Zusammenhanges, der die Nennung des Gottes Israels fordert. Auch 51, 16 ist die Verbindung von Elohim mit folgendem Elohe mindestens hart und sonst unerhört. Für solche Stellen ist sonach eine später erfolgte Korrektur, welche das ursprüngliche Jahwe durch Elohim ersetzte, mit Sicherheit anzunehmen. Dazu kommt aber noch, daß ein paar mal Korrektur und Korrigendum wie zwei Varianten, neben einander im Texte stehen, so insbesondere 56, 11 und wohl auch 50, 1. 68, 19. Anderseits aber ist zu bedenken, daß dieser Abschnitt des Psalters, Ps. 42—84, eine stilistische Eigentümlichkeit aufweist, die der ganze Psalter sonst nicht kennt, nämlich den Wechsel von Elohim und Jahwe in den beiden Gliedern des Distichon. Solchen Wechsel beobachten wir 47, 6. 55, 17. 56, 11. 58, 7. 68, 17. (21). 69, 14. 70, 2. 6. Diesen Distichen stehen wieder folgende gegenüber, in denen eintöniger Weise beide Zeilen Elohim haben: 47, 9. 56, 5. 60, 12. 62, 8. 77, 2. Würde die Ersetzung des Namens Jahwe durch Elohim bloß auf die mechanische Thätigkeit eines Sammlers zurückzuführen sein, so wäre es doch schwer erklärlich, warum er die Gleichmachung nicht überall durchgeführt hat, und noch mehr, warum gerade in diesen elohistischen Psalmen der sonst in den Psalmen gar nicht übliche Wechsel zwischen den beiden Gottesnamen innerhalb des Distichons sich findet. Und endlich ist es gewiß nicht zufällig, daß der Name Jahwe regelmäßig da stehen geblieben ist, wo der Zusammenhang ausdrücklich den „Namen" Gottes erwähnt, so 54, 8. 68, 5. 83, 17. 19. Wir kommen durch solche Beobachtungen zum Schlusse, daß in diesem elohistischen Abschnitte allerdings ein Wechsel der Gottesnamen stattgefunden hat, aber nicht durch

einen Sammler, ſondern infolge einer Umdichtung älterer jahwiſtiſcher Lieder, und zwar einer Umdichtung, die von der Tendenz geleitet war, den Gottesnamen Elohim zu bevorzugen. Daß eine ſolche Tendenz die nachexiliſche Litteratur in der That beſeelt hat, werden wir unten noch ausführlich darlegen. Vorläufig genüge es feſtzuſtellen, daß dieſer Zug auch auf den Wortlaut des Pſalters Einfluß geübt hat. Warum er dieſen ſeinen Einfluß bloß auf die Pſalmen 42—84 geltend machen konnte, läßt ſich kaum eruiren. Vielleicht gab es überhaupt zwei Rezenſionen des ganzen Pſalters, eine ältere jahwiſtiſche und eine jüngere elohiſtiſche. Und bei der ſchließlichen offiziellen Sammlung der Pſalmen mag aus irgend einem äußerlichen Grunde für die genannten Pſalmen die elohiſtiſche Rezenſion zum offiziellen Text geworden ſein. Aus derſelben elohiſtiſchen Rezenſion wäre dann auch Pſ. 108 entnommen worden. So dürfte es ſich am einfachſten erklären, warum derſelbe Text in Pſ. 14 jahwiſtiſch und in Pſ. 53 elohiſtiſch iſt. Auch die bereits oben berührte, 56, 11 zu beachtende Unordnung wird auf dieſe Weiſe erklärlich. Der Sammler hatte offenbar beide Rezenſionen vor ſich, und miſchte aus Verſehen in 56, 11 b ein Bruchſtück der jahwiſtiſchen Rezenſion in den Text der elohiſtiſchen. Die Aufnahme der elohiſtiſchen Stücke in den Pſalter muß zeitlich noch vor die formale Teilung desſelben in 5 Bücher fallen. Sonſt wäre es kaum erklärlich, wie der Beginn eines neuen Pſalmbuches innerhalb des elohiſtiſchen Stückes (mit Pſ. 73) angeſetzt werden konnte. Dieſe Teilung aber war dem Chroniſten bereits bekannt, denn I Chron. 16, 36 zeigt er Bekanntſchaft mit der Formel, welche Pſ. 106, 48 den Schluß des 4. Pſalmbuches bildet. Mag dieſe Datirung auch nicht genügend geſichert ſein (vgl. E. König, Einl. in d. A. T., 1893, S. 405) jedenfalls bleibt — und darauf kommt es uns hier an — die Thatſache beſtehen, daß

zu irgend einer Zeit im offiziellen Text des Psalters eine absichtliche Vertauschung der Gottesnamen stattgefunden hat.

Eine zweite Kategorie solcher Fälle von bewußter Änderung der Gottesnamen läßt sich aus den historischen Büchern belegen.

Hos. 2, 18 sagt der Prophet: „Und es wird geschehen an jenem Tage, ist der Ausspruch Jahwes, du wirst mich nennen „mein Mann"; und nicht mehr wirst du mich nennen „mein Baal"". Der Prophet hat allerdings zunächst nur jene Symbolik im Auge, welche Jahwes Verhältnis zu Israel unter dem Bilde einer Ehe darstellte. Indem er aber diesen Gedanken so ausdrückte, in Zukunft dürfe Israel zur Bezeichnung Jahwes als seines Ehegemahls nicht mehr das Wort ba'al, sondern nur das Wort isch gebrauchen (V. 18), es müßten überhaupt die Namen der Baale aus dem Munde Israels verschwinden (V. 19), bezeugt er uns eine wichtige sprachgeschichtliche Thatsache, die Thatsache nämlich, daß im Nordreiche noch in der Mitte des 8. Jahrh. das Wort ba'al appellativische Gottesbezeichnung war, so gut wie Elohim oder El. Dieser Sprachgebrauch, wornach ba'al auch vom wahren Gott, von Jahwe ausgesagt werden konnte, läßt sich für noch frühere Zeiten auf Grund der Eigennamen mit Sicherheit erweisen. Gen. 46, 21, Num. 26, 38, I Chron. 8, 1 wird ein benjaminitisches Geschlecht mit Namen Aschbel erwähnt, und Wellhausen wird wohl Recht haben, wenn er (Text der Bücher Samuelis, 1871, S. 31, Anm. 2) als ursprüngliche Form des Namens אשבעל Ischba'al annimmt. Einer von den Söhnen Sauls hieß Ischba'al (II. Sam. 2, 8. 4, 12), ein anderer Meribba'al[1]) (II Sam. 21, 8); und denselben Namen trug ein Enkel Sauls, ein Sohn Jonathans (II Sam. 4, 4

1) Eigentlich wohl Meri-ba'al; vgl. Wellhausen a. a. O. S. 31.

u. ö. I Chron. 8, 34. 9, 40). Ein Sohn Davids hieß Be'eljada' (I Chron. 14, 7), einer von Davids Helden Be'alja (= Gott ist Jahwe, I Chron. 12, 5). Auch der Ortsname Ba'al Peraṣim (II Sam. 5, 20. I Chron. 14, 11) gehört hieher. Denn die Worte Davids, welche den Anlaß zur Benennung geben, zeigen klar, wen David mit dem Worte ba'al meinte, nämlich Jahwe. Nur dürfte die ursprüngliche Form des Namens gelautet haben ba'al paraṣ (vgl. ähnliche Bildungen von Ortsnamen bei Löhr, die Bücher Samuel, 1898, zu II, 5, 20); erst nachdem ba'al im Sprachgebrauch ausschließlich nur mehr den phönizischen Götzen bedeutete, entstand (nach Analogie ähnlicher Zusammensetzungen mit ba'al) die Form ba'al peraṣim (daneben auch har peraṣim, Is. 28, 21).

Wie in der Rede Davids, so war sicher auch in den oben aufgeführten Eigennamen aus der mosaischen Zeit, der Richter- und der älteren Königszeit ba'al als Name Jahwes gemeint [1]). Dasselbe Verhältnis tritt ferner zu Tage in dem Eigennamen Ἰωβηλ = Joba'al („Jahwe ist Gott"), der sich im LXX Text von Richt. 9, 26 ff. erhalten hat. Die spätere jüdische Textüberlieferung aber hatte von diesem Sachverhalte keine Ahnung mehr und hat deßhalb den Baal-Namen aus jenen Eigennamen ausgemerzt, unter Anwendung der verschiedensten Kunstgriffe. Das radikalste Mittel war die Ersetzung solch' anstößiger Namen durch einen harmlos klingenden beliebigen anderen Namen. Dieser Fall scheint Richt. 9, 26 ff. vorzuliegen, wo in MT dem Ἰωβηλ des griechischen Textes Ebed entspricht [2]). Umständlicher war das Verfahren in anderen Fällen: aus dem alten benjaminitischen Familiennamen Ischba'al wurde, wohl schon durch die lebende Sprache, die Form Asch-

1) Vgl. F. Bäthgen, Beiträge z. semit. Religionsgeschichte, 1888, S. 142 ff.

2) Hommel, Die altisraelit. Überlieferung, 1897, S. 304, Anm. 1, vermutet als ursprünglich: 'Ebed — Ba'al.

bel geſchaffen; Davids Sohn Be'eljad'a wurde zu Eljad'a umgenannt, ſo II Sam. 5, 16, nur der Chroniſt hat die alte, urſprüngliche Form bewahrt; in den Namen der Söhne und Enkel Sauls wurde für ba'al geleſen und dann auch geſchrieben boscheth, und wieder iſt es der Chroniſt, der an drei Stellen (I, 8, 33. 34. 9, 40) den alten, ächten Wortlaut erhalten hat. Da die Chronik und auch LXX zum Teil noch die alten Formen bewahrt haben, ſo ſchließt Bleek-Wellhauſen (Einl. in d. A. Teſt., 4. Aufl., 1878, S. 642) mit Recht, daß „die Korrekturen erſt ſeit dem dritten vorchriſtlichen Jahrhundert eingeriſſen ſeien." Somit ein zweiter Beleg dafür, daß die nacheriliſche jüdiſche Überlieferung an dem Beſtand der Gottesnamen abſichtliche Änderungen vorgenommen hat.

Eine dritte Kategorie ſolch bewußter Entſtellungen des überlieferten Textes würde in der Geneſis vorliegen, wenn F. v. Hummelauers Hypotheſe ſich begründen ließe, daß der Name Jahwe überall, wo er jetzt in Gen. 1, 1 — Exod. 6, 2 ſich findet, erſt als Ergebnis einer ſpäteren ſyſtematiſchen Diaskeuaſe an die Stelle des urſprünglichen Elohim getreten ſei (Commentarius in Genesim, 1895, p. 4—14). Wir können uns aber von der Richtigkeit dieſer Hypotheſe nicht überzeugen, vor allem deßhalb nicht, weil ſie in der Hauptſache auf einer aprioriſtiſchen Argumentation beruht: v. Hummelauer geht nämlich von der Auffaſſung aus, daß der Name Jahwe in der Geneſis nicht ſtehen könne, weil er nach Exod. 3, 13 ff. 6, 3 als Name Gottes erſt Moſes geoffenbart worden ſei. Geſetzt, die Stelle Exod. 6, 3 handle in der That formal vom Namen und nicht vielmehr vom Inhalt des Namens im Gegenſatze zum Inhalt des Namens El Schaddaj, ſo würde daraus doch nur das folgen, daß der Name Jahwe in den direkten Reden der in der Geneſis berichteten Theophanien nicht erwartet werden könne, keineswegs aber, daß der Erzähler ihn nicht

habe in ſeinen Berichten verwenden können. Es würden alſo immer noch zahlreiche Stellen übrig bleiben, an denen die Setzung des Namens auch durch jene aprioriſtiſche Beweisführung nicht verboten würde. G. Hoberg (die Geneſis, 1899, S. XXII ff.) hat die Hypotheſe v. Hummelauers adoptirt und nennt als Motiv zur nachträglichen Einſchaltung des Namens Jahwe die Überzeugung des Judentums von dem Charakter ſeiner Religion als einer Offenbarungsreligion. „Dieſe Überzeugung haben die Juden in nachmoſaiſcher Zeit in der Weiſe zum Ausdruck gebracht, daß ſie in den Offenbarungsurkunden an denjenigen Stellen, an denen von Gott als dem Urheber der übernatürlichen Offenbarung die Rede iſt, die alten Namen Elohim und El durch Jahwe erſetzten oder neben dem alten Namen den neuen einfügten". Wenn dieſe Annahme begründet wäre, dann müßte der Name Jahwe, nicht bloß in der Geneſis, ſondern im Pentateuch überhaupt, durchgängig da gebraucht ſein, wo ein Akt der übernatürlichen Offenbarung berichtet wird, und Elohim dürfte an ſolchen Stellen ſich nicht finden. Thatſächlich aber trifft dies nicht zu, denn Gen. 6, 13 ff. offenbart Elohim das Kommen der Sintflut; 9, 8 ff. ſchließt Elohim den Bund mit Noe, ebenſo 17, 3 ff. den Bund mit Abraham; Elohim gedenkt Exod. 2, 24 des Bundes mit Abraham, Iſaak und Jakob; Elohim verkündet Exod. 20, 1 ff. die Gebote des Dekalogs.

Unſer Ergebnis iſt: abſichtliche und bewußte Änderungen im Beſtande der Gottesnamen laſſen ſich poſitiv belegen, jedoch nur in ganz beſchränktem Umfange. Für die Gottesnamen des Pentateuch ſind abſichtliche Änderungen und Vertauſchungen nicht nachzuweiſen.

Wenn alſo auch in den Gottesnamen des Pentateuch abſichtliche Änderungen ſich nicht erweiſen laſſen, ſo könnten gleichwohl durch die Schuld der Abſchreiber unbeabſichtigte

Störungen im ursprünglichen Bestande der Gottesnamen veranlaßt worden sein. Diese Frage erheischt eine ausführliche Prüfung der etwa in Betracht kommenden Zeugnisse. Die letzteren scheiden sich naturgemäß in direkte und indirekte.

Ein direktes Zeugnis über das Verhalten der Abschreiber gegenüber den Gottesnamen enthalten die hl. Schriften selber nicht. Wohl aber stoßen wir auf solche Zeugnisse in der außerbiblischen und nachbiblischen jüdischen Litteratur. Im talmudischen Schriftentum wird wiederholt den Tora-Schreibern untersagt, die Gottesnamen mit Goldbuchstaben zu schreiben[1]). Diese Sitte muß also thatsächlich, wenigstens bei einem Teile der Schreiber bestanden haben. Sie kann nur zu Gunsten der in MT vorliegenden Überlieferung gedeutet werden, denn sie beweist, daß dem Gottesnamen von den Abschreibern besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Freilich käme es darauf an, zu wissen, wie alt diese, wenn auch offiziell verpönte, so doch thatsächlich bestehende Gepflogenheit der Schreiber war. Hierauf läßt sich kaum eine Antwort geben, wahrscheinlich aber ist es immerhin, daß sie bereits in vorchristliche Zeit zurückreiche, denn schon der Aristeasbrief redet von Pergamentrollen, auf welche das Gesetz „in Goldschrift mit jüdischen Schriftzügen" geschrieben gewesen sei. Allerdings bezieht sich der Aristeasbrief auf den ganzen Text, wenigstens dem strengen Wortlaut nach, nicht bloß auf die im Text enthaltenen Gottesnamen.

Neben diesem Verbote bestand das positive Gebot, vor der Niederschrift eines Gottesnamens jedesmal eine bestimmte Formel zu sprechen, ferner den einmal angefangenen Gottesnamen ohne jede Rücksichtnahme auf etwa eingetretene äußere Hindernisse zu Ende zu schreiben, nicht einmal durch den Gruß eines israelitischen Königs sich unterbrechen zu lassen[2]). Durch diese

1) Vgl. L. Blau, Studien zum althebr. Buchwesen, 1902, S. 159 ff.

2) Vgl. E. König, Einl. in das A. T., 1893, S. 28; L. Blau, a. a. O., S. 184.

Schreiberregel wird die besondere Sorgfalt, welche der Abschreiber den Gottesnamen widmen mußte, außer Zweifel gestellt, sie spricht also wieder zu Gunsten des überlieferten Textes. Doch wird das Gewicht dieses Zeugnisses abermals vermindert durch die Erwägung, daß jene jüdischen Schreiberregeln nicht gerade alt sein können, wenn sie auch den Gruß eines israelitischen Königs als einen die Thätigkeit des Schreibers möglicherweise unterbrechenden Zwischenfall voraussetzen. Denn dieselben Schreiberregeln verbieten auch den Gebrauch der Abkürzungen [1]). Nun aber sind zahlreiche Stellen im Texte der alexandrinischen Übersetzer unwiderlegliche Zeugen dafür, daß ihre Vorlagen Abkürzungen, namentlich auch in den Gottesnamen, enthielten. Jene Schreiberregeln müssen also entweder bedeutend jünger sein als die alexandrinische Übersetzung, oder sie wurden in der Praxis nicht beachtet. In beiden Fällen ist ihre Beweiskraft für unseren Zweck in Frage gestellt.

Die direkten Zeugnisse also führen uns der Lösung unserer Frage nicht sehr nahe. Wir werden in der Hauptsache auf die Ausnützung indirekter Zeugnisse angewiesen sein. Die letzteren sind wieder teils innere teils äußere. Das höhere Maß von Gewißheit eignet nach richtiger Methode den äußeren Zeugnissen. Diese sollen daher in erster Linie geprüft werden. Sie umfassen das Zeugnis der alten Übersetzungen und für den Pentateuch außerdem noch das der samaritanischen Transskription. Ich beginne mit der letzteren, indem ich den in der Londoner Polyglotte gedruckten Text zu Grunde lege. Für die Vergleichung des samaritanischen Pentateuch (Sam), sowie für die nachher folgende Vergleichung der alten Versionen, mit dem hebräischen Texte (H) beobachte ich nachstehende Methode:

---

1) Vgl. E. König, a. a. O.

1. Verglichen werden aus den Rubriken unſerer Statiſtik nur die Rubriken A, I, a. b. Die Rubriken A, II, a. b, α—γ ſcheiden aus. Für die Rubrik B beſchränke ich mich auf die Vergleichung des Gottesnamens Jahwe Elohim.

2. Weichen die betreffenden Stellen in H und Sam, für welche eine Differenz hinſichtlich der Gottesnamen zu konſtatieren iſt, auch noch in anderen Beziehungen, nicht bloß im Gottesnamen von einander ab, ſo gebrauche ich folgende Zeichen: + bedeutet, daß an der bezüglichen Stelle Sam (oder die Verſion) gegenüber von H einen Zuſatz enthält. Das Zeichen — markirt das Vorhandenſein einer Lücke in Sam. +— weiſt auf das Beſtehen einer Variante in Sam, innerhalb deren der (in H fehlende) Gottesname ſich findet.

Geneſis.

1. Elohim in Sam erſetzt durch Jahwe 7, 9. 28, 4. 31, 7. 9. 16; ſteht in Sam und fehlt in H 35, 9.

2. Jahwe erſetzt durch Elohim 7, 1. 20, 18; durch ha Elohim 14, 22.

Exodus.

1. Elohim erſetzt durch Jahwe 6, 2; durch ha Elohim 20, 19.

2. Jahwe erſetzt durch Elohim 3, 4; ſteht in Sam, fehlt in H 7, 18 ter +. 22. (H אלהם „auf ſie" Sam אלהים) 8, 15 (wie 7, 22). 23 bis +. 9, 5 quater +. 19 +. 10, 6 +. 11, 7 quater +. 20, 17 quinquies +. 19 quater +. 22 quater +. 26, 35 +. 39, 21 +. 40, 27 +; fehlt in Sam, ſteht in H 11, 3 + —. 4 —. 17, 16 (kisse für kes Jah). 22, 19 —. 29, 25 —. 30, 10 —.

3. Adonaj erſetzt durch Jahwe 15, 17.

4. Jahwe Elohim erſetzt durch Adonaj Jahwe 9, 30.

Leviticus.

1. Jahwe ſteht in Sam, fehlt in H 1, 10. 3, 16. 9, 21

+ —. 14, 20. 17, 4 bis +; fehlt in Sam, ſteht in H 22, 31.

Numeri.

1. Elohim erſetzt durch Jahwe 22, 22; durch Mala'kh Elohim 22, 20. 23, 4.

2. Jahwe erſetzt durch Elohim 23, 3; durch ha Elohim 23, 26; durch Mala'kh Jahwe 23, 5. 16; ſteht in Sam, fehlt in H 10, 10 bis +. 13, 33 quater +. 14, 40 +. 20, 13 bis +. 21, 12 +. 20 +. 23 +. 25, 4 + —. 27, 23 ter +.

3. Adonaj Jahwe fehlt in H 20, 13 +.

4. El fehlt in Sam 24, 4 —.

Deuteronomium.

1. Elohim erſetzt durch Elohim chajjim 4, 33.

2. Jahwe ſteht in Sam, fehlt in H 2, 12. 5, 21 quinquies +. 14, 23 +; fehlt in Sam, ſteht in H 1, 8 + —. 6, 23. 7, 13. 18, 16. 28, 53.

Die Abweichungen zwiſchen Sam und H ſind verhältnismäßig ſelten, und auch von dieſer geringen Zahl iſt ein guter Teil, annähernd die Hälfte, ohne Beweiskraft, weil ſich die Abweichung innerhalb einer Interpolation oder einer Lücke von Sam befindet. Wir gelangen daher zum Schluß: Sam beſtätigt im Weſentlichen die Integrität der Gottesnamen in H.

Ähnlich lautet auch das Zeugnis der alten Überſetzungen. Von dieſen können für unſeren Zweck nur in Betracht kommen die griechiſche der LXX und die ſyriſche in der Peſchittha. Außer Betracht bleiben die Targume, weil in ihnen die Gottesnamen durchgängig ganz frei und willkürlich behandelt werden, ebenſo kann vom Zeugnis der Vulgata abgeſehen werden, weil ſie verhältnismäßig ſpät entſtand, jedenfalls jünger iſt, als die für das zweite chriſtliche Jahrhundert anzunehmende Fixirung des hebräiſchen Konſonantentextes. Die drei griechiſchen Überſetzungen des Aquilas, Theodotion und Symmachus ſind bekanntlich nur fragmentariſch erhalten. Es bleiben alſo

lediglich übrig die Überſetzung der LXX (G) und die Peſchittha (S).

Für die Vergleichung von G mit H lege ich den Text der Swete'ſchen Ausgabe (1896. 1899. 1901) zu Grunde. Damit iſt freilich nur eine einzige Rezenſion zur Vergleichung beigezogen, diejenige nämlich, welche im cod. Vaticanus vorliegt — abgeſehen von verhältnismäßig wenig umfaſſenden Stücken (wie Gen. 1, 1 — 46, 28 u. ſ. w.). Allein in unſerem Falle kann die Kraft des Beweisverfahrens bei ausſchließlicher Beſchränkung auf den Text von B um ſo weniger leiden, als gerade gegen den Wortlaut von B der Verdacht am wenigſten Raum hat, als ſei er nachträglich auf Grund des Hebräiſchen zurechtgemacht worden.

In der Vergleichung von G und H glaube ich, ohne die Sicherheit des Ergebniſſes zu gefährden, mich (außer für das Buch Job) auf die Namen *Θεός* = Elohim, *Κύριος* = Jahwe, *Κύριος* (*ὁ*) *θεός* = Jahwe Elohim beſchränken zu dürfen Eine völlig genaue Vergleichung der beiderſeitigen Gottesnamen iſt allerdings nicht möglich, weil *θεός* auch für El und Eloah [1]), und ebenſo *Κύριος* zugleich für Jahwe und Adonaj gebraucht wird.

Geneſis.

1. Elohim = *Κύριος* 21, 2. 6; = *Κύριος ὁ θεός* 6, 12. 22. 8, 15. 9, 12. 28, 20; fehlt in H 1, 7. 4, 10. 31, 44. +. 32, 2 +. 35, 9. 43, 28 +. 50, 24; fehlt in G 1, 28. 9, 16 (*ἐμοῦ*).

2. Jahwe = *Θεός* 4, 1. 4. 9. 16. 6, 6. 7. 12, 17. 13, 10 bis. 13. 14. 15, 6. 7. 16, 5. 18, 1. 14. 25, 21. 30, 24. 27. 31, 49. 38, 7. 10; = *Κύριος ὁ θεός* 4, 6. 15 bis. 26. 5, 29. 6, 3. 5. 8. 7, 1. 5. 16. 8, 21 bis. 10, 9. 16, 7. 24, 40. 27, 20. 29, 31; fehlt in H 16, 8; fehlt in G 14, 22. 28, 13.

1) Vgl. insbeſondere den LXX Text zu Joſ. 22, 22.

3. Jahwe Elohim = *Θεός* 2, 5. 7. 9. 19. 21.

Exodus.

1. Elohim = *Κύριος* 3, 4. 13, 19. 18, 1. 20, 1; fehlt in H 16, 34 (ha'eduth); fehlt in G 2, 25 + —. 3, 1. 35, 31.

2. Jahwe = *Θεός* 4, 1. 11 bis. 30. 31. 5, 21. 6, 26. 8, 25. 26. 9, 5. 10, 11. 18. 13, 21. 14, 13. 31. 15, 1. 16, 7. 8. 9. 33. 19, 3. 7. 8 bis. 18. 21 bis. 23. 22, 10. 24, 2. 3. 5. 16. 28, 29. 32, 30. 35, 30. 36, 2; = *Κύριος ὁ θεός* 13, 8. 9. 19, 22. 32, 11[1]). 34, 14; fehlt in H 16, 23. (als Subjekt iſt aus dem Zuſammenhange „Moſes" zu ergänzen). 32. 17, 15. 24, 16. 31, 14. 34, 34; fehlt in G 3, 18 bis. 4, 5. 5, 2. 3. 17. 9, 4 (*ἐγώ*). 29. 10, 7. 8. 13, 15. 15, 2. 17, 16 + —. (vgl. oben S. 18, Anm. 1) 29, 46. 32, 9 —. 34, 6. 40, 29 —. 38.

3. Jahwe Elohim = *θεός* 9, 30.

Leviticus.

1. Jahwe = *Θεός* 3, 9. 22, 18[2]); = *Κύριος ὁ θεός* 22, 9[3]); fehlt in H 2, 4. 6. 3, 1. 16. 4, 2. 4. 7, 2. 9, 21 + —. 10, 1. 18 + —. 11, 44. 45. 24, 16. 25, 17. 43; fehlt in G 6, 15. 22, 31 —. 23, 41 —.

2. Jahwe Elohim (*Κύριος ὁ θεός*) fehlt in H 8, 35 + —.

Numeri.

1. Elohim (*Θεός*) fehlt in H 23, 3 +. 6 +. 31, 41 +.

2. Jahwe = *Θεός* 9, 19. 15, 30. 16, 5. 11. 22, 13. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 31. 32. 35. 23, 3. 5. 12. 16. 26. 24, 13; fehlt in H 3, 16 + —. 5, 9. 6, 21 +. 27. 7, 89. 8, 13. 15. 15, 5. 16, 22. 20, 16. 21, 7. 29, 11 +. 32, 30 +; fehlt in G 8, 3 —. 9, 23 —.

Deuteronomium.

1. Elohim = *θεὸς ζῶν* 4, 33 (= Sam); fehlt in H 32,

1) Wahrſcheinlich iſt jedoch in G lediglich das Suffix unüberſetzt geblieben, H hat Jahwe Elohaw.

2) 21, 21 entſpricht *τῷ θεῷ σου* hebr. Jahwe.

3) Doch iſt auch denkbar, daß *θεός* hier appellativiſch gemeint ſei.

43 +; θεός = ṣur 32, 4. 15. 18.

2. Jahwe = Θεός 2, 14. 15. 4, 20. 8, 3. 9, 26. 12, 11. 21. 19, 1. 23, 24. 26, 17. 29, 19. 31, 27; = Κύριος ὁ θεός 9, 18; fehlt in H 6, 10. 25. 7, 13 bis. 8, 18. 16, 16. 19, 8. 30, 4. 8. 16. 31, 11. 17. 23 + —. 32, 4. 37. 43 +; fehlt in G 1, 8 + —. 4, 34. 6, 1. 9, 4 —. 5. 20. 10, 9. 12, 27 bis —. 31. 13, 4. 16, 1. 11. 21. 18, 6. 21, 5 (αὐτοῦ). 23, 3 bis —. 25, 16 —. 26, 10 —. 28, 52. 53. 30, 5.

Joſua.

1. Elohim (Θεός) fehlt in H 9, 27 +. 24, 33 +[1]).

2. Jahwe = Θεός 5, 6. 6, 11. 9, 27. 10, 12. 14. 14, 7. 15, 13. 17, 4. 14. 19, 50. 22, 19; = Κύριος ὁ θεός 2, 10. 12. 5, 1. 23, 15; = Κύριος πάσης τῆς γῆς 4, 7; Κύριος σαβαώθ 6, 17; fehlt in H 4, 8. 9. 16. 6, 9. 8, 27. 9, 27 +. 10, 10. 13, 14. 22, 19. 24, 27. 30 +. 33 +; fehlt in G 1, 1. 15. 3, 11. 13. 5, 6. 6, 6 —. 7, 7. 8, 7 —. 11, 15 + —. 12, 6. 13, 33 —. 22, 4. 22 (αὐτός). 23, 16.

Richter.

1. Elohim = Κύριος 8, 3; = Κύριος ὁ θεός 20, 27.

2. Jahwe = Κύριος ὁ θεός 3, 28[2]). = ἄγγελος Κυρίου 6, 14. 16; fehlt in H 2, 16. 7, 15; fehlt in G 2, 13 (αὐτόν). 3, 15. 5, 23. 6, 13. 16 + —[3]).

Samuel.

I. Erſtes Buch.

1. Elohim = Κύριος 2, 25. 4, 22. 5, 2. 10, 26. 11, 6. 14, 15. 16, 15. 23, 14. 16. 26, 8; fehlt in H 2, 3 + —. 3, 13 + — (lahem in H entſtanden aus Elohim). 9, 7. 16, 7

1) 24, 17, wo dem θεός in H nichts entpricht, gehört nicht hieher, denn θεός iſt an dieſer Stelle appellativiſch.

2) 8, 34 iſt wohl nur αὐτῶν ausgefallen.

3) 19, 18 fehlt Κύριος ebenfalls; hier liegt jedoch ein graphiſch bedeutſamer Leſefehler des Überſetzers vor. Jahwe war als Abkürzung geſchrieben, und der Grieche gab nun ביתי durch οἶκός μου wieder.

+ —; fehlt in G 4, 4. 16, 16. 23. 18, 10 —. 29, 9 —.

2. Jahwe = *Θεός* 2, 1 (*θεός μου*). 24. 3, 7. 4, 3. 5, 3. 14, 3. 16, 7. 8. 19, 9. 20, 13. 22, 10. 26, 19; fehlt in H 1, 6 +. 9. 11. 24 bis. 2, 10 bis +. 11 +. 14 +. 4, 7 +. 5, 3 +. 6, 20 +. 7, 13 + —. 10, 1 +. 12, 23 +. 14, 26. 42 +. 15, 23. 16, 12. 17, 47. 20, 21 + —. 24, 16. 28, 17. 30, 23; fehlt in G 1, 11 + —. 21. 28 —. 2, 8 —. 3, 3. 9. 4, 3 + —. 6, 1. 8. 11. 20. 12, 11. 12 —. 15, 20 + —. 18, 12 —. 17 —. 20, 14. 28, 10.

II. Zweites Buch.

1. Elohim *Κύριος* 2, 27. 6, 3. 7. 12. 15, 24; = *Χριστός* 23, 3; fehlt in H 2, 5. 6, 7 +. 23, 4 + —. 24, 16; fehlt in G 6, 4. 15, 29.

2. Jahwe = *Θεός* 12, 20; fehlt in H 5, 23. 15, 20 +. 22, 48. 23, 1 + —. 4; fehlt in G 6, 13. 16. 7, 11 + —. 19. 20. 16, 12.

3. Jahwe Elohim = *Κύριε, κύριέ μου* (Jahwe Adonaj) 7, 22; = *Κύριέ μου* (Adonaj) 7, 25.

Könige.

I. Erſtes Buch.

1. Elohim = *Κύριος* 3, 5. 11. 5, 9. 10, 24. 12, 22; fehlt in H 12, 24 ter +; fehlt in G 11, 23 —. 19, 8. 21, 10 —.

2. Jahwe = *Θεός* 5, 21. 21, 3; = *θεὸς Ἰσραήλ* 22, 19; = *Κύριος ὁ θεός* 5, 19. 8, 60. 11, 10; fehlt in H 2, 29 +. 7, 45 +. 8, 1 +. 21. 65. 11, 10 +. 12, 24 terdecies +. 27. 18, 36 bis +. 21, 28 +. 22, 7. 17 +; fehlt in G 1, 17. 36. 2, 3. 26. 5, 17. 6, 1 —. 11 —. 37 —. 7, 12 —. 48. 8, 4. 6. 10. 11. 12 —. 20. 9, 9. 25 bis —. 12, 15. 13, 6. 26 bis —. 14, 5 —. 7 —. 11 —. 13 —. 14 —. 15 bis —. 18 —. 15, 18 —. 17, 20. 22 —. 16, 26 —. 33 —. 18, 30 —. 39 (*αὐτός*).

II. Zweites Buch.

1. Elohim (*Θεός*) fehlt in G 4, 16 —. 27 bis + —. 5,

8 —. 20 —. 6, 9 + —. 10 + —. 15 + —. 7, 2 + —. 18 + —. 8, 2 + —.

2. Jahwe = *Θεός* 2, 2. 17, 19; fehlt in H 1, 18 bis +. 13, 23. 16, 14. 17, 12. 23. 21, 9. 22, 9 bis; fehlt in G 2, 14. 3, 12. 5, 11. 11, 3. 17, 14. 15. 18, 6. 16. 21, 4. 24, 2.

3. *Κύριος θεός* = Jahwe 16, 2. 18, 22. Zweifellos handelt es ſich jedoch an beiden Stellen nur um den Ausfall des pronominalen Suffixes am folgenden Elohim.

Iſaias I.

1. *Θεός* = Adonaj 3, 17; = Schaddaj 13, 6; fehlt in H 2, 2 + —.

2. Jahwe = *Θεός* 4, 2 + —. 7, 17. 8, 17. 18. 9, 10. 10, 20. 11, 2. 3. 23, 17. 24, 21. 25, 10. 27, 1. 12. 30, 9. 18. 33, 5. 36, 15. 18. 20. 37, 20. 22. 38, 7. 11. 20 bis. 22. 39, 6; fehlt in H 2, 11. 8, 10. 14, 26. 23, 18. 26, 20. 33, 22. 37, 17 bis; fehlt in G 4, 5 + —. 12, 2. 14, 2 + —. 16, 14 + —. 26, 4 + —. 27, 3 + —. 29, 15 —. 30, 32. 36, 15 —. 37, 18. 20.

3. *Κύριος ὁ θεός* = Jahwe Adonaj 25, 8; nicht hieher gehört 25, 1, wo ſicher nur *μου* nach *θεός* unterdrückt iſt.

Iſaias II.

1. Elohim (*Θεός*) fehlt in H 45, 25; fehlt in G 53, 4.

2. Jahwe = *Θεός* 40, 27. 28. 31. 41, 4. 14. 42, 12. 19. 24. 43, 11. 44, 5 bis. 23 bis. 45, 21. 23. 49, 13. 51, 13. 54, 13. 58, 8. 9. 11 (*θ. σου*). 13. 61, 9. 65, 23; = *Κύριος ὁ θεός* 41, 17. 21. 42, 6. 8. 21. 43, 1. 10. 14. 15. 44, 2. 45, 1. 3. 5. 6. 7. 11[1]); fehlt in H 53, 1. 58, 6 +. 61, 10. (= Elohaj); fehlt in G 40, 7 —. 41, 13. 16. 43, 12 —. 44, 6 bis. 45, 18. 48, 14 + —. 17. 49, 22. 50, 9. 51, 3 + —.

1) 42, 5 iſt *Κύριος ὁ θεός* Wiedergabe von ha El Jahwe, 43, 12 ſolche von El; 51, 20. 22 gehören ſchwerlich hieher, da wohl nur das Suffix unüberſetzt geblieben iſt.

9 + —. 15. 56, 8. 58, 5. 59, 13. 20. 61, 1. 65, 11 + —. 13. 15.

Jeremias.

1. Elohim (*Θεός*) fehlt in H 1, 1.

2. Jahwe = *Θεός* 1, 2. 8, 14. 9, 19. 14, 10. 50, 15. 51, 56; = *Κύριος παντοκράτωρ* 49, 18; = *Κύριος ὁ θεός* 50, 5; = *ἅγιος Ἰσραήλ* 3, 16[1]); = *δεσπότης* (?) 15, 11 + —; fehlt in H 1, 17. 5, 1. 25, 33. 32, 19 bis. 46, 10. 51, 59 +. 62; fehlt in G 2, 1 —. 22. 9. 3, 10. 17 —. 25. 4, 4. 6, 11[2]). 7, 1 —. 2 bis —. 13. 20. 8, 3 —. 12 —. 14. 9, 2 —. 5 —. 21 —. 10, 6 —. 10 —. 11, 22 —. 12, 17 —. 13, 11 —. 12 —. 15, 9 —. 20 —. 16, 5 —. 17, 5 —. 18, 6 —. 11 —. 20, 13 (*αὐτῷ*). 21, 10 —. 13 —. 14 —. 22, 30 —. 23, 1 —. 2 —. 11 —. 12 —. 24 —. 28 —. 30 —. 32 bis —. 36 —. 37 —. 38 —. 25, 3 —. 4 + —. 5 + —. 7 + —. 12 —. 29 —. 37 (*μου*[3]). 27, 1 —. 11 —. 13 —. 21 —. 28, 4 —. 6. 16 —. 29, 9 —. 11 —. 14 bis —. 16 —. 17 —. 19 bis —. 20 —. 25 —. 32 bis —. 30, 10 —. 11 —. 31, 14 —. 16 —. 17 —. 34 —. 32, 5 —. 8 —. 25. 30 —. 44 —. 33, 2. 14 —. 16 —. 17 —. 19 —. 20 —. 23 —. 24 —. 25 —. 34, 12. 17 —. 35, 13 —. 19 —. 36, 6 —. 26 + —. 39, 17 —. 40, 3 (*αὐτῷ*). 42, 20 —. 44, 26. 29. 46, 1 —. 26 —. 48, 25 —. 30 —. 43 —. 44 —. 46, 25 —. 47 —. 48, 15 —. 49, 2 —. 6 —. 16 —. 30 —. 31 —. 34 —. 37 —. 38 —. 50, 4 —. 7. 10 —. 14 —. 35 —. 51, 25 —. 45 —. 48 —. 52, 2 —. 3 —.

3. *Κύριος ὁ θεός* = Jahwe Sebaoth 46, 18; *Κύριος*

1) 3, 21 *θεὸς ἅγιος αὐτῶν* = Jahwe Elohehem.

2) Die Stelle iſt graphiſch von Intereſſe, weil ſie zu denen zählt, welche die abgekürzte Schreibung des Wortes Jahwe (durch ein bloßes Jod) beweiſen. Denn nur unter dieſer Vorausſetzung konnte G übertragen *τὸν θυμόν μου*.

3) Auch für dieſe Stelle gilt das zu 6, 11 bemerkte.

θεός = Adonaj Jahwe Sebaoth 50, 25.

Ezechiel.

1. *Κύριος* = Adonaj Jahwe 2, 4. 3, 11. 27. 5, 5. 7. 8. 11. 6, 3 bis. 11. 7, 2. 5. 8, 1. 9, 8. 11, 7. 8. 13. 16. 17. 21. 12, 19. 23. 25. 28 bis. 13, 3. 8 bis. 9. 13. 16. 18. 14, 4. 11. 14. 16. 18. 20. 21. 23. 15, 6. 8. 16, 3. 14. 19. 23. 30. 36. 43. 48. 59. 63. 17, 3. 9. 16. 19. 22. 18, 3. 9. 23. 30. 32. 20, 3 bis. 5. 27. 30. 31. 33. 36. 44. 21, 29. 31. 33. 22, 12. 19. 28. 23, 22. 32. 34. 35. 49. 24, 3. 6. 9. 14. 21. 24. 25, 3 bis. 6. 8. 13. 14. 15. 16. 26, 3. 5. 7. 14. 27, 3. 28, 2. 6. 10. 22. 24. 29, 3. 8. 13. 16. 30, 2. 31, 10. 32, 3. 11. 14. 33, 11. 34, 11. 30. 35, 11. 14. 36, 4 bis. 6. 22. 23. 37, 3. 5. 9. 12. 19. 38, 14. 21. 39, 1. 5. 13. 17. 20. 43, 27; fehlt in H 7, 10. 11, 2; fehlt in G 1, 3. 7, 19 —. 9, 4. 11, 5. 12 —. 13, 7 —. 20, 26 —. 21, 8 —. 33, 25 —. 34, 9 —. 36, 7 —. 44, 4. 48, 10 [1]). 35 [2]).

2. *Κύριος Κύριος* = Adonaj Jahwe 12, 10. 13, 20. 14, 6. 20, 39. 40. 21, 3. 5. 12. 18. 22, 3. 31. 23, 28. 46. 26, 15. 19. 21. 28, 12. 25. 29, 19. 20. 30, 10. 13. 22. 31, 15. 18. 32, 8. 16. 31. 32. 33, 27. 34, 2. 8. 10. 15. 17. 20. 31. 35, 3. 6. 36, 2. 3. 5. 13. 14. 15. 32. 37, 21. 38, 3. 10. 17. 18. 39, 8. 25. 29; = Jahwe 20, 38.

3. *Ἀδωναὶ Κύριος* = Adonaj Jahwe 36, 33. 37.

4. *Κύριος ὁ θεός* = Adonaj Jahwe 43, 19. 44, 6. 9. 12. 15. 27.

5. *Κύριος θεός* = Adonaj Jahwe 45, 9 bis. 15. 18. 46, 1. 16. 47, 13. 23. 48, 29.

---

1) An den beiden Stellen 48, 10. 35 war der Name Jahwe in der hebräiſchen Vorlage ohne Abkürzung geſchrieben, weßhalb G leſen konnte jihje. Außerdem weiſt die Verleſung von haja zu har (oder umgekehrt) mehr auf althebräiſchen, als auf aramäiſchen Schriftcharakter in jener Vorlage.

2) 33, 25. 36, 7 hat H: Adonaj Jahwe, in G fehlt ein Gottesname.

6. *Κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ* = Jahwe 4, 13; = Adonaj Jahwe 4, 14. 43, 18.

Hoſeas.

Jahwe = *Θεός* 3, 1; fehlt in H 2, 25.

Joel.

Jahwe (*Κύριος*) fehlt in G 1, 9 (*θυσιαστηρίῳ*) 14. 4, 11 + —[1]).

Amos.

1. *Κύριος* = Adonaj Jahwe 1, 8. 4, 2. 6, 8. 7, 4 bis. 5. 6. 8, 11; fehlt in G 6, 8 —.

2. *Κύριος Κύριος* = Adonaj Jahwe 9, 5.

3. *Κύριος ὁ θεός* = Adonaj Jahwe 3, 7. 8. 11. 13. 4, 5. 7, 1. 9, 8; = Jahwe . . . Adonaj 5, 16; = Jahwe 4, 13. 5, 14. 15.

Abdias.

Κύριος ὁ θεός = Adonaj Jahwe. V. 1.

Jonas.

Jahwe (*Κύριος*) fehlt in G 2, 11; fehlt in H 1, 9[2]).

Michäas.

1. Jahwe (*Κύριος*) fehlt in H 6, 8.

2. *Κύριος Κύριος* = Jahwe 6, 1 (= Adonaj Jahwe 1, 2).

Nahum.

1. Jahwe (*Κύριος*) fehlt in G 1, 2.

2. *Κύριος ὁ θεός* (*ὁ παντοκράτωρ*) = Jahwe (Sebaoth) 3, 5.

Habakkuk.

1. Jahwe (*Κύριος*) fehlt in G 3, 2.

2. *Κύριος ὁ θεός* = Jahwe Adonaj 3, 19.

---

1) LXX hat wohl geleſen jihje. Es war Jahwe ohne Abkürzung geſchrieben.

2) Vgl. K. Vollers, Zeitſchr. f. d. altt. Wiſſ. 1884, Bd. 4, S. 19.

Sophonias.

1. Jahwe (*Κύριος*) fehlt in H 1, 6. 9.

2. *Κύριος ὁ θεός* = Adonaj Jahwe 1, 7.

Zacharias.

1. Jahwe (*Κύριος*) fehlt in H 3, 1; fehlt in G 4, 10.

2. *Κύριος ὁ θεός* (*ὁ παντοκράτωρ*) = Jahwe (Sebaoth) 10, 3.

3. Adonaj Jahwe = *Κύριος παντοκράτωρ* (sonst Übertragung von Jahwe Sebaoth) 9, 14.

Malachias.

Jahwe = *Θεός* 2, 17 = *Κύριος παντοκράτωρ* 1, 13.

Psalmen.

1. Elohim = *Κύριος* 43, 4. 53, 7. 56, 2. 66, 16. 73, 28. 77, 2; fehlt in H 62, 8. 85, 7; fehlt in G 8, 6 (*ἄγγελοι*). 61, 2. 69, 30. 74, 12. 90, 2 (El). 118, 4 —.

2. Jahwe = *Θεός* 56, 11. 69, 32. 71, 1. 91, 2. 98, 4. 134, 1 (*θεὸς ἡμῶν*); fehlt in H 2, 12. 22, 32. 25, 21. 31, 23. 35, 18. 23. 24. 40, 17. 55, 24. 85, 8. 97, 10. 98, 1. 119, 7. 64. 68. 85. 93. 94. 97. 108. 138, 8. 139, 13. 143, 8. 11. 147, 1; fehlt in G 5, 4. 6, 3. 10, 3. 16, 3. 25, 6. 26, 6. 34, 20. 39, 13. 54, 8. 98, 9. 104, 16. 113, 1. 115, 11. 116, 14 —. 17 —. 118, 5. 16 —. 130, 7.

3. *Κύριος* = Adonaj Jahwe 73, 28. = Jahwe Adonaj 68, 21.

4. *Κύριος Κύριος* = Jahwe Adonaj 109, 21; =Jahwe 104, 1. 119, 169.

Sprüche.

1. Elohim = *Κύριος* 3, 4; fehlt in H 1, 7 +. 4, 27 +. 16, 7 + —. 21, 8 + —. 22, 8 +. 30, 3 + —. 31, 2 +.

2. Jahwe = *Θεός* 1, 7. 3, 5. 7. 19. 33. 5, 21. 6, 16. 15, 29. 33. 16, 5. 9 20. 17, 15. 18, 22. 19, 3. 14. 17. 21, 1. 3. 24, 21; fehlt in H 3, 18. 34. 7, 1 +. 8, 26. 10, 6. 17, 11.

21, 27. 22, 11. 23, 11. 24, 7 + —. 12. 27, 20 +. 29, 23; fehlt in G 16, 1 —. 2 —. 3 —. 8 —. 21, 30.

Job.

1. Elohim = *Θεός* 1, 1. 5. 6. 8. 22. 2, 1. 3. 28, 23. 38, 7 (*ἄγγελοι* = bene Elohim) = *Κύριος* 1, 9. 2, 9. 10. 5, 8. 20, 29. 32, 2. 34, 9; fehlt in H 2, 10. 6, 10 (vorausgeſetzt, daß *Θεός* als Korrelat von Elohim gelten darf); fehlt in G 1, 16.

2. El = *Θεός* 27, 2. 9. 33, 4 (*θεῖον*); = *Κύριος* 8, 3. 5. 13. 20. 9, 2. 12, 6. 13, 7. 15, 4. 13. 25. 16, 11. 18, 21. 19, 22. 21, 14. 22. 22, 2. 17. 23, 16. 25, 4. 27, 11. 13. 31, 14. 28. 32, 13. 33, 14. 34, 5. 10. 12. 23. 37. 35, 2. 13. 36, 5. 37, 14. 38, 41. 40, 19; = *Κύριος ὁ πάντων δεσπότης* 5, 8; = *ἄγγελος* 20, 15; = *ἐπίσκοπος* 20, 29; = *ἰσχυρός* 22, 13. 33, 29. 36, 22. 26. 37, 5. 10; fehlt in G 8, 5. 13, 3 (*αὐτοῦ*). 15, 4 + —. 31, 23. 33, 6.

3. Eloah = *Θεός* 3, 23. 27, 3. 29, 2. 4. 31, 2. 35, 10. 37, 15. 39, 17. 40, 2; = *Κύριος* 3, 4. 4, 9. 17. 5, 17. 6, 8. 9. 10, 2. 11, 5. 6. 7. 15, 8. 16, 20. 21. 19, 6. 21. 26. 21, 9. 27, 8. 31, 6. 33, 26; = *οὐρανός* 22, 26; = *παντοκράτωρ* 37, 22; fehlt in G 6, 4 + —. 9, 13 (*αὐτός*). 12, 4 —. 6 + —. 21, 19 + —. 22, 12 + —. 24, 12 (*αὐτός*). 27, 10 (*αὐτοῦ*). 33, 12 (*ὁ ἐπάνω*). 36, 2 + —.

4. Jahwe = *Κύριος* 1, 6. 7 bis. 8. 9. 12 bis. 21 ter. 2, 1 bis. 2 bis. 3. 4. 6. 7. 12, 9. 38, 1. 40, 3. 6. 42, 1. 7 bis. 10 bis. 11. 12; = *Κύριος ὁ θεός* 40, 1.

5. Schaddaj = *Παντοκράτωρ* 5, 17. 8, 5. 11, 7. 15, 25. 22, 17. 25. 23, 16. 27, 2. 11. 13. 32, 8. 33, 4. 34, 10. 12. 35, 13; = *ὁ τὰ πάντα ποιήσας* 8, 3; = *Κύριος* 6, 4. 14. 13, 3. 21, 20. 22, 3. 23. 26. 24, 1. 31, 35; = *ἱκανός* 21, 15. 31, 2. 40, 2; = *ὅμοιος* 37, 23; fehlt in G 27, 10 (*αὐτοῦ*). 29, 5 + —; fehlt in H 1, 21.

6. Adonaj = *Θεός* 28, 28.

Ruth.

Κύριος θεός = Jahwe 3, 10.

Klagelieder.

Jahwe (*Κύριος*) fehlt in H 4, 21; fehlt in G 2, 8. 3, 22 —. 24 —. 3, 61.

Prediger.

Elohim (*Θεός*) fehlt in H 7, 13.

Daniel.

I. Nach LXX.

1. Elohim = *Κύριος* 1, 2. 9. 17.

2. Elaha = *ὁ Κύριος ὁ μέγας* 2, 20; fehlt in G 5, 26.

3. Jahwe (fehlt in H 9, 13) fehlt in G 9, 2.

4. Adonaj = *Κύριος* 1, 2. 9, 4. 7. 9. 19; = *δεσπότης* 9, 8. 17. 19; = *δεσπότης Κύριος* 9, 15.

II. Nach Theodotion: Stimmt völlig mit MT.

Esra.

1. Elohim (*Θεός*) fehlt in G 5, 15.

2. Jahwe = *Θεός* 7, 28 (?). 9, 5 (?); fehlt in G 1, 1 bis. 2. 3. 5. 7. 6, 22. 7, 6. 10. 27. 10, 11.

Nehemias.

Jahwe (*Κύριος*) fehlt in H 8, 8; fehlt in G 8, 1. 10. 9, 3. 7. 10, 30. 35. 36.

Chronik.

Erstes Buch.

1. Elohim = *Κύριος* 17, 3. 24, 5. 26, 32. 28, 12. 21. 29, 1. 7; fehlt in H 15, 24; fehlt in G 9, 27 —. 14, 11. 15, 2. 12. 14. 22, 19. 25, 6.

2. Jahwe = *Θεός* 10, 13. 13, 14. 15, 15. 25, 6. 26, 27. 29, 21; fehlt in H 16, 9. 21, 24. 23, 5; fehlt in G 5, 41. 6, 17. 9, 20. 15, 12. 13. 14. 25. 16, 8 (*αὐτόν*). 10 (*αὐτοῦ*). 11. 26. 29. 17, 19. 27. 21, 28. 23, 4. 29, 11. 23 + —.

3. Jahwe Elohim = *Κύριος* 28, 20.

4. *Κύριος ὁ θεός*, (bezw. *θεός*) liegt 21, 17. 22, 7 nur ſcheinbar vor, es blieb einfach das Pronomen unüberſetzt.

Zweites Buch.

1. Elohim = *Κύριος* 4, 19. 5, 1. 13, 12. 15. 15, 1. 19, 3. 24, 13. 20. 25, 8 bis. 20. 24. 26, 5 ter. 7. 28, 24. 30, 12. 31, 13. 14. 21. 32, 31. 34, 32. 36, 19; = *Κύριος ὁ θεός* 15, 18; fehlt in H 28, 24; fehlt in G 25, 16. 34, 27 (*μου*). 36, 16 (*αὐτοῦ*).

2. Jahwe = *Θεός* 7, 12. 24, 6. 24. 32, 26; = *Κύρ. ὁ θεός* 30, 8; fehlt in H 9, 8. 17, 4. 20, 7. 12. 33. 25, 4 + —. 34, 3; fehlt in G 8, 12. 16 —. 20, 21. 29, 11. 30, 6. 33, 18. 36, 23.

Das Verhältnis, welches zwiſchen G und H hinſichtlich der Gottesnamen obwaltet, iſt weſentlich anders, als das zwiſchen Sam und H: G ſteht in ſehr vielen Fällen im Widerſpruch mit H. Welche von beiden Überlieferungen iſt nun die glaubhaftere? Auf Grund eines Indizienbeweiſes — ein direkter Beweis läßt ſich ja nicht führen — und zwar eines Kumulativ-Indizienbeweiſes glauben wir zu Gunſten von H entſcheiden zu müſſen, jedoch nur in dem Sinne, daß der Vorzug von H rein relativ, d. h. nur im Vergleich mit G beſteht. Außer dem möge ausdrücklich betont ſein, daß aus der relativ beſſeren Bewahrung der Gottesnamen in MT durchaus kein Schluß abgeleitet werden ſoll auf das Wertverhältnis von G und MT im allgemeinen.

Die einzelnen Momente unſeres Indizienbeweiſes ſind folgende:

1. Die Überlieferung bei G iſt durch die (bewußte oder unbewußte) Tendenz beeinflußt, beſtimmte Gottesnamen zu bevorzugen. Durch das ganze Werk hindurch zeigt ſich eine Vorliebe für den Gebrauch des vollklingenden Gottesnamens *Κύ-*

ριος ὁ θεός = Jahwe Elohim. In H findet sich dieser Gottesname außer Genesis, Kap. 2 und 3, nur noch ganz sporadisch, G aber weist nicht bloß in der Genesis ein weit häufigeres Vorkommen des Namens auf, sondern gebraucht ihn auch noch verhältnismäßig häufig in den Büchern Exodus, Josua, Isaias, Ezechiel, Amos. Ferner: die Bücher Josua, Isaias, Sprüche, namentlich aber der Pentateuch bevorzugen den Namen Θεός vor Κύριος, während die Bücher der Chronik umgekehrt Κύριος vorziehen. Diese Beobachtungen genügen doch wohl, um den Verdacht zu begründen, daß die einzelnen Übersetzer in LXX die Gottesnamen frei behandelten.

Ich verkenne freilich nicht, daß diese Argumentation einen circulus vitiosus darzustellen scheint, indem G nach dem Maßstabe von H gemessen wird, obwohl doch dieser Maßstab erst als richtig erwiesen werden soll. Allein es liegt gleichwohl kein Cirkelbeweis vor, denn unter den Stellen, welche die Bevorzugung des einen oder anderen Gottesnamens durch G im Gegensatze zu H aufweisen, befindet sich ein gewisser Bruchteil, für den die Berechtigung des von H gebrauchten Namens aus inneren Gründen feststeht. So ist der Name Jahwe sicher ursprünglich Deut. 26, 17. Is. 41, 4. 43, 11. 45, 18. Ebenso ist Spr. 3, 4 Elohim ursprünglich (wegen des metaphysischen Gegensatzes von Gott und Mensch).

2. Die Setzung oder Nichtsetzung eines Gottesnamens ist in G öfters durch religiöse Erwägungen bedingt. Es wird nämlich das, was H als Wirkung menschlicher Thätigkeit oder auch nur als einfache Thatsache berichtet, in G direkt der göttlichen Kausalität zugeschrieben, so Exod. 16, 23. Lev. 9, 21. 10, 18. Num. 3, 16. Jos. 4, 8. 8, 27. 10, 10. Richt. 2, 16. I Sam. 7, 13. Jer. 36, 26. Allerdings läßt sich auch das gegenteilige Verhältnis beobachten, jedoch unverhältnismäßig seltener: als Belege für diesen Fall kenne ich nur Deut. 16, 1.

I Kön. 5, 17. Jon. 2, 11, I Chron. 5, 41 (hier iſt übrigens die Lesart von H zweifellos urſprünglich), etwa auch Joſ. 11, 15. Iſt es an ſich ſchon wahrſcheinlich, daß diejenige Faſſung welche Jahwes Kauſalität betont, nachträgliche Korrektur ſpäterer Zeiten ſei, ſo kommt noch hinzu, daß die Erweiterung, welche G darſtellt, gerne ſich in derſelben eintönigen, formelhaften Wendung (*ὃν τρόπον συνέταξε Κύριος*) bewegt. Wieder werden wir zur Vermutung gedrängt, daß die LXX Überſetzer dem Gottesnamen gegenüber frei und willkürlich verfahren ſeien.

3. Die willkürliche Behandlung der Gottesnamen durch die griechiſchen Überſetzer iſt keineswegs in allen Büchern dieſelbe. Am klarſten liegt ſie zu Tage bei dem Buche Job, deſſen Überſetzer teils ganz neue Gottesbezeichnungen geprägt hat, für die ihm ſeine hebräiſche Vorlage kaum Anhaltspunkte geboten haben kann (vgl. zu 5, 8. 8, 3. 20, 15. 29. 22, 26.) teils in Wiedergabe ein und derſelben Gottesbezeichnung inkonſequent wechſelt, indem er z. B. Schaddaj etliche Male mit די in Zuſammenhang bringt und deshalb es mit *ἱκανός* (21, 15. 31, 2. 40, 2) oder mit *ὅμοιος* (37, 23) gibt. Sehr frei verfährt ferner der Überſetzer des Buches Jeremias. Zum Belege dieſes Urteils ſei nur Eine Beobachtung angeführt: dem Namen Jahwe Sebaoth entſpricht im griechiſchen Jeremias meiſt das einfache *Κύριος*, und nur 5, 14. 15, 16. 23, 16. 25, 27. 32, 14. 18. (19). 33, 11. 44, 7. 50, 34. 51, 5. 57 *Κύριος Παντοκράτωρ* 33, 12 *Κύριος τῶν δυνάμεων*. Man darf aber nicht etwa ſchließen, daß G in ſeiner Vorlage eben nur an dieſen Stellen Sebaoth geleſen habe, denn 51, 19 hat er die Formel *Κύριος ὄνομα αὐτῷ*. Dieſe Formel ſetzt mit Sicherheit ein Jahwe Sebaoth, nicht bloß einfaches Jahwe voraus. Und wir thun daher dem Überſetzer des Buches Jeremias gewiß kein Unrecht mit dem Verdachte, daß er, ſo wie 51, 19,

auch an anderen Stellen des Sebaoth seiner Vorlage unterdrückt haben möge. Derselbe Verdacht willkürlichen Verfahrens gegenüber den Gottesnamen muß sich bei dem griechischen Buche Ezechiel aufdrängen; die Begründung dieses Verdachtes wird unten noch ausführlicher gegeben werden. Auch der alexandrinische Text des Buches Daniel ist von Willkür in Wiedergabe der Gottesnamen nicht freizusprechen (vgl. 2, 20). Schließlich seien als solche Stellen, an denen das freie Verfahren des Übersetzers evident zu Tage tritt, aus verschiedenen Büchern noch speziell genannt: Deut. 9, 26. II Sam. 23, 3. Is. 30, 15. 41, 16. Jer. 3, 21. 14, 13. 32, 17.

4. An einzelnen Stellen ist die glossierende oder korrigierende Thätigkeit in G gegenüber von H gar nicht zu verkennen. So ist der Gottesname sicher Glossem in G: Num. 6, 21. 7, 89. 21, 7. Deut. 31, 23. 32, 4. Richt. 7, 15. I Sam. 6, 20. II Sam. 22, 48. Is. 26, 20. I Chron. 21, 24. Ähnlich ist zu urteilen über I Chron. 16, 9, wo der Zusatz ἃ ἐποίησεν *Κύριος* die Symmetrie des Verses offenkundig stört, ebenso über Num. 16, 22., I Sam. 15, 20. II Sam. 7, 11. Ganz klar verrät sich die korrigierende Hand Num. 5, 9; denn hier ist das Korrigendum (*τῷ ἱερεῖ*) neben der Korrektur (*τῷ Κυρίῳ*) stehen geblieben. Mit derselben Sicherheit ist I Kön. 17, 22 die Korrektur in G zu erkennen (vgl. Klostermann, Kommentar z. St.).

5. An anderen Stellen fehlt ein Gottesname bei G, im Gegensatze zu H, während innere Gründe seine Setzung fordern, so Exod. 4, 5. 5, 2. 3. 17. Deut. 18, 6. I Kön. 15, 18. II Kön. 3, 12. I Chron. 6, 17. 9, 20. 14, 11. 16, 8. 21, 28. II Chron. 17, 4. 25, 16. 29, 11. 33, 18.

6. Mindestens im Buche Jeremias beruht das Fehlen des Gottesnamens in zahlreichen Fällen bloß auf der Gleichgiltigkeit des Übersetzers. Ein besonders lehrreiches

Beispiel ist 25, 37, wo der Übersetzer gegen den Zusammenhang die Abkürzung des Namens Jahwe, ein einfaches Jod, als Suffix der 1. Pers. gefaßt hat.

Es soll freilich nicht verkannt werden, daß ähnliche Defekte auch für H zu konstatiren sind, so Num. 7, 89 (die Unterdrückung des Namens Jahwe ist gewiß erst sekundär, zusammenhängend mit der Scheu des späteren Judentums vor dem Aussprechen des Namens Jahwe); II Sam. 15, 20 (die Erwähnung Jahwes am Schlusse des Verses, wie sie G hat, ist offenbar ursprünglich); I Sam. 3, 13 (lahem ist graphisches Verderbnis von Elohim). Glossierende Thätigkeit ist rücksichtlich der Gottesnamen in H zu beobachten z. B. Deut. 1, 8 (der Text von G ist zweideutig, während in H durch Einsetzung von Jahwe die Zweideutigkeit gehoben erscheint), 26, 10 (der Schluß des Verses enthält in H zwei Varianten neben einander), Jer. 25, 4 (die aus Jer. 7, 25 stammende Glosse V. 4ª ist in G noch als solche erkennbar, während H dem Zusammenhange entsprechend die 3. Person korrigiert hat), I Chron. 15, 2. 29, 23 (letztere Stelle ist in H interpoliert auf Grund von I Chron. 28, 5.). II Chron. 34, 32 ist die Setzung des Namens Elohim ganz ungewöhnlich, und G wahrscheinlich im Rechte; II Chron. 20, 12 kann der Name Jahwe kaum entbehrt werden, ähnlich II Chron. 34, 3. Immerhin aber erscheint die Wahrung des überlieferten Bestandes der Gottesnamen weit häufiger in Frage gestellt bei G als bei H. Die Frage, ob die Schuld hievon bei dem griechischen Übersetzer selbst oder bei seiner Vorlage zu suchen sei, ist für unseren Zweck belanglos. Für uns genügt es, auf Grund der dargelegten Indizien zu konstatiren, daß der Text von LXX rücksichtlich der Gottesnamen im allgemeinen weniger zuverlässig ist, als der von MT. Daß MT absolut zuverlässig sei, soll deßwegen, wie schon oben bemerkt, keineswegs erschlossen werden, sondern

lediglich nur, daß sein Text in der Bewahrung des Bestandes der Gottesnamen relativ zuverlässiger ist als der von G.

Es erübrigt noch die Vergleichung der altsyrischen Übersetzung der Peschittha (S) mit H. Ich glaube mich bei dieser Vergleichung auf einzelne Bücher beschränken zu dürfen. Zu dieser Stichprobe wähle ich aus die Bücher: Genesis, Exodus Isaias, Sprüche. Als Text lege ich zu Grunde den in der Londoner Polyglotte abgedruckten Text.

Genesis.

1. Elohim = Mārjā 31, 16; = malākhā 32, 29. 31. 33, 10; fehlt in S 30, 8 + —.

2. Jahwe = Alāhā 7, 1. 13, 10 bis. 15, 6. 22, 11. 15. 29, 32. 30, 24. 27; fehlt in H 3, 11. 4, 10; fehlt in S 14, 22. 21, 1 —.

3. Jahwe Elohim (Mārjā Alāhā) = Mārjā 3, 13; fehlt in H 3, 24.

Exodus.

1. Elohim = Mārjā 6, 2. 14, 19. 18, 12; = Mārjā Alāhā 31, 18.

2. Jahwe = Alāhā 19, 3. 20, 11; = Alāhj 13, 8; fehlt in H 4, 7. 31 +. 5, 3. 12, 27. 14, 4 +. 14 +. 16, 9. 29. 24, 16 [1]).

3. Jahwe Elohim fehlt in H 32, 31.

Isaias I.

Jahwe = Alāhā 5, 12. 11, 2. 37, 20; fehlt in H 25, 9. 27, 13 +; fehlt in S 32, 6 (37, 21 hat S Jahwe Sebaoth gelesen = Mārjā chailtānā); Jah-Jah = Mārjā 38, 11 (26, 4 Jah-Jahwe = Mārjā alāhā).

Isaias II.

Jahwe = Alāhān 55, 7; fehlt in S 45, 25 (Suff. d. 1.

1) 17, 16 liest S Kursejā statt das hebr. kes Jah.

Pers.); 54, 13 (ebenso Suff. d. 1. Pers.). 60, 20 —.

Sprüche.

1. Elohim fehlt in H 22, 11. 24, 12. 28, 13.

2. Jahwe = Alāhā; fehlt in H 3, 32.

Die Verschiedenheiten zwischen S und H sind verhältnismäßig selten. Unser Urteil darf dahin lauten, daß MT durch S im allgemeinen bestätigt wird. Die äußeren Zeugnisse fallen sonach zu Gunsten von MT ins Gewicht. Zwar das Zeugnis von G ist MT weniger günstig, als das von Sam und S, aber es ist nicht einwandfrei und kann daher keine Instanz bilden gegen unser Endurteil, daß auf Grund der äußeren Bezeugung die Überlieferung der Gottesnamen in MT im allgemeinen als eine relativ getreue zu erachten ist.

Dieses Urteil wird durch das Zeugnis innerer Gründe bestätigt. Nur in diesem Sinne, als eine Bestätigung des in den alten Versionen vorliegenden Sachverhaltes, nicht als selbständige Beweise möchte ich folgende Beobachtungen vorführen. Erstens der Text von H verrät keinerlei Tendenz zur Konformirung. Der zusammengesetzte Name Jahwe Sebaoth kommt bei Hoseas einmal und bei Amos dreimal in der Variante ha Ssebaoth vor, bei letzterem zugleich auch in der gewöhnlichen Form Sebaoth. Diese beiden Propheten waren die Prediger für das Reich Israel, und zwar so ziemlich gleichzeitig. Es ist ganz wohl möglich, daß im Nordreiche die dialektische Nebenform ha Ssebaoth gebräuchlich war[1]). Daß die Abschrei-

1) Ich weiß wohl, daß Hos. 12, 6 von Wellhausen, Nowack und Löhr (Untersuchungen z. Buche Amos, 1901, S. 38) für spätere Interpolation erklärt wird, ebenso Amos 9, 5, von Löhr auch Amos 3, 13 b und 6, 14. Es ist aber unnötig, auf diese textkritischen Bedenken näher einzugehen. Denn auch wenn dieselben wirklich begründet und die citierten 4 Stellen Interpolationen sein sollten, so bliebe doch die doppelte Thatsache bestehen: einmal daß bloß in die Reden der beiden nordisraelitischen Propheten die den Artikel enthaltende Form interpolirt worden wäre, und

ber dieſe dialektiſche Eigentümlichkeit konſervierten, kann nur zu Gunſten der Überlieferung von MT gedeutet werden. Dasſelbe gilt von der ungewöhnlichen Formel Elohim Sebaoth, die ſechsmal (Pſ. 59, 6. 80, 5. 8. 15. 20. 84, 9.) in den Pſalmen ſich findet. Die Überlieferung hatte es alſo jedenfalls nicht auf Konformirung der Texte abgeſehen. Zweitens der Gebrauch eines beſtimmten Gottesnamens innerhalb eines Buches deckt ſich wiederholt mit den Grenzen einer durch Sinn und Zuſammenhang genau abgegrenzten Perikope. Dies gilt für die Bücher Numeri und Richter. In Numeri wird Elohim, von der einzigen Stelle 21,5 abgeſehen, niemals gebraucht, außer in der Bileam-Perikope, und zwar 7mal innerhalb dieſer einzigen Perikope. Ähnlich konzentrirt ſich der Gebrauch des Namens Elohim im Richterbuche faſt ganz auf die Gideon- und Simſon-Geſchichten (unter 30 Stellen 21 gegen 9). Dieſe beiden Geſchichten waren eben je beſtimmten Quellenſchriften entnommen, welche den Gottesnamen Elohim bevorzugt hatten, und die Überlieferung des Textes hat wieder dieſe Eigentümlichkeit getreu bewahrt. Drittens die Individualität der einzelnen Schriftſteller tritt ſichtlich hervor: Iſaias I und II zeigen eine große Mannigfaltigkeit im Gebrauche zuſammengeſetzter, zum Teil neugeprägter Gottesnamen, während Jeremias zuſammengeſetzte Gottesnamen zwar ebenfalls ſehr häufig gebraucht, aber ſich auf eine im Verhältnis zum Buche Iſaias geringe Anzahl von Namen beſchränkt, deren einzelne Formen er dafür um ſo häufiger verwendet — eine Beobachtung, die ſich mit dem ſonſtigen ſchriftſtelleriſchen Charakter der in Betracht kommenden Propheten deckt. Das Buch Ezechiel ſodann unterſcheidet ſich wieder von den Büchern Iſaias ſowohl als Jeremias, indem es faſt nur eine einzige Kategorie von zuſammengeſetzten Gottesnamen, die zu-

zweitens daß die Abſchreiber die ſeltenen Formen nicht durch Gleichmachung des Textes unterdrückt hätten.

dem bei Isaias und Jeremias selten ist, gebraucht, nämlich den Namen Adonaj Jahwe. Allerdings urteilt Cornill (das Buch des Proph. Ezechiel, 1886, S. 172—175), daß die Häufung des Namens Adonaj Jahwe im hebräischen Texte des Buches Ezechiel nicht ursprünglich sei. Wir vermögen jedoch Cornills Urteil nicht beizustimmen, und zwar aus folgenden Gründen. Vor allem ist es nicht richtig, daß in MT, wie Cornill sagt, bei dem Gebrauche des fraglichen Namens „völlige Willkür herrsche". Vielmehr läßt sich, wenigstens im allgemeinen, sinnvolle Ordnung und Gesetzmäßigkeit beobachten. Der Name Adonaj Jahwe leitet regelmäßig eine Perikope ein, oder schließt eine solche ab. Man vergleiche nur die jeweils eine Perikope umrahmenden Stellen 2, 4 + 3, 11; 6, 1 + 11; 8, 1 + 11, 21; 12, 10 + 19; 12, 23 + 13, 16 + 20 + 14, 11; 14, 14 + 23; 16, 3 + 63; 17, 3 + 22; 18, 3 + 32; 20, 3 + 44; 21, 3 + 5 + 31 + 33; 22, 3 + 31; 24, 3 + 24; 25, 3 + 16; 26, 3 + 21; 27, 3 + 28, 12; 28, 22 + 25; 29, 3 + 32, 32; 33, 11 + 17; 34, 2 + 31; 35, 3 + 14; 36, 2 + 15; 37, 3 + 21; 38, 3 + 39, 29. Bei einzelnen Stücken wird besonders der Anfang durch die Wahl des vollen Gottesnamens ausgezeichnet, so z. B. 7, 2. 5, bei anderen der Schluß, so z. B. 15, 6. 8; häufig werden auch innerhalb eines Abschnittes bedeutsame Wendungen des Gedankens oder der Situation mit dem Namen Adonaj Jahwe eingeleitet, so z. B. 4, 14; 9, 8; oder endlich es wird damit der Beginn einer Unterabteilung innerhalb einer größeren Perikope eröffnet oder geschlossen, so namentlich in der Weissagung gegen Ägypten 29, 13. 16. 19. 30, 2. 10. 13. 22. 31, 10. 15. 18. 32, 3. 16. 31. 32. Ich gebe gewiß zu, daß nicht bei jeder einzelnen Stelle ein Grund für den Gebrauch des volleren Namens ersichtlich ist, aber im Großen und Ganzen kann Willkür in diesem Punkte MT nicht zum Vorwurfe gemacht werden.

Und nun der griechiſche Text? Von dieſem, d. h. von dem im Vatikanus vorliegenden Texte urteilt Cornill, daß er den Namen *Κύριος κύριος* = Adonaj Jahwe nur an „den Höhepunkten der Rede" gebrauche. Auch dies trifft nicht zu, vielmehr gerade bei dem Griechen möchten wir Willkür vermuten. Der Grieche beginnt erſt 12, 10 mit dem Gebrauche des zuſammengeſetzten Namens *Κύριος κύριος* wie wenn er erſt jetzt aufmerkſam geworden wäre, daß er einen Unterſchied machen müſſe zwiſchen der Wiedergabe von Jahwe und von Adonaj Jahwe. Oder ſoll es wirklich glaubhaft ſein, daß Ezechiel in der für ihn ſo bedeutſamen Viſion der Kap. 8—11 den volleren Namen nie gebraucht und überhaupt erſt 12, 10 damit begonnen habe? Außerdem hat G den volleren Namen auch an ſolchen Stellen, die gewiß keine Wendepunkte und Höhepunkte der Rede darſtellen, ſo gerade 12, 10, dann wieder 21, 5. 12. 18. Und anderſeits finden wir den volleren Namen bei G an Stellen nicht, wo wir ihn nach Sinn und Zuſammenhang erwarten müßten, und MT ihn hat, ſo gleich zu Anfang des ganzen Buches, bei Beginn der erſten Rede 2, 4, dann in der großen Viſion über die Götzengreuel im Tempel zu Jeruſalem Kap. 8—11, ferner in den Geſichten über das entartete Jeruſalem, Kap. 16, über das Schickſal des Königs Sedekias, Kap. 17, über das Walten der göttlichen Gerechtigkeit Kap. 18 u. ſ. w. Wir halten alſo entſchieden feſt, daß auch im Texte des Buches Ezechiel der Beſtand der Gottesnamen in MT zuverläſſiger bewahrt worden iſt, als in G [1]).

1) Auch die weitere, von Cornill a. a. O. (S. 174. 175) vertretene Anſicht, daß in den Kap. 40—48 die Vorlage der LXX nicht Adonaj Jahwe, ſondern Jahwe Elohim geleſen haben müſſe, weil LXX hier regelmäßig *Κύριος* (*ὁ*) *θεός* übertrage, vermögen wir durchaus nicht zu teilen. Denn für den volltönenden Namen *Κύριος ὁ θεός* hatten die alexandriniſchen Überſetzer überhaupt eine beſondere Vorliebe, und haben, dieſer Vorliebe entſprechend, ſein Geltungsgebiet nicht bloß im Buche

Und ſo kommen wir auf Grund äußerer und innerer Bezeugung zum ſchließlichen Ergebniſſe, daß der hebräiſche Text des A. Teſt., ſo wie ihn die maſſorethiſche Überlieferung bietet, wenigſtens relativ, d. h. in höherem Grade, als die alexandriniſche Überſetzung ein zuverläſſiger Zeuge der Gottesnamen und ihrer Urſprünglichkeit iſt. Hieraus folgt allerdings eine gewiſſe Berechtigung der Kritik, vom maſſorethiſchen Text auszugehen und auf ſein Zeugnis die Löſung des Problems zu gründen.

Eine andere Frage aber — und damit gelangen wir zum zweiten Teile und eigentlichen Ziele unſerer Unterſuchung — iſt die, ob die Kritik auch ſachlich berechtigt ſei, die in MT überlieferten Gottesnamen als Anhaltspunkte für die Quellenſcheidung im Pentateuch zu verwerten.

Dieſe Frage müſſen wir, wenigſtens in dem Sinne, wie die Pentateuchkritik dieſelbe theoretiſch verſteht und praktiſch deutet, verneinen.

(Fortſetzung folgt).

4.

Die Ernennung des Nachfolgers durch die Päpſte Ende des fünften und Anfangs des ſechsten Jahrhunderts.

Von Prof. Dr. Sägmüller.

(Fortſetzung).

V. Von dem gotiſch geſinnten [1]) Papſt Felix nämlich wiſſen wir durch neuere Funde, daß er gegenüber einer byzantiniſchen

Ezechiel, ſondern faſt durch das ganze A. Teſt. hin willkürlich erweitert. Den Beweis hiefür liefern unſere obigen Tabellen.

1) Pfeilſchifter 208 ff. Griſar 494.

Partei vor seinem Tode eine Anordnung (praeceptum) traf, wodurch er den Archidiakon Bonifatius zu seinem Nachfolger bestimmte. Dieselbe ist gerichtet an die Bischöfe, Presbyter, Diakone und den ganzen Klerus, an den Senat und das Volk und lautet im wesentlichen so: Bedacht auf die Ruhe und den Frieden der pekuniär schwer verschuldeten römischen Kirche habe er, auf göttliche Eingebung hin beschlossen (compunctum [1]), daß bei seinem Tode der Archidiakon Bonifatius, der in der römischen Kirche von jung auf gedient habe, die Ehre des Episkopats erhalten und die römische Kirche regieren solle. Auch habe er ihm in Anwesenheit der Presbyter, Diakonen, Senatoren und Patrizier [2]) das Pallium übergeben. Doch müsse er es ihm, falls er noch länger zu leben habe, wieder zurückgeben. Er glaube, daß sie in Gottesfurcht und christlicher Frömmigkeit diesen seinen Urteilsschluß (iudicium) ohne alles Bedenken befolgen und beobachten könnten. Damit jedoch niemand infolge verkehrter Ueberredungskünste und ehrgeiziger Bestrebungen die Kirche durch Zwistigkeiten und Parteibestrebungen in Zwiespalt stürze, so solle, wer solches thue, oder solchem Thun zustimme, wissen, daß er kein Sohn der Kirche und vom Leibe Christi getrennt sei. Damit aber niemand Unkenntnis dieser Anordnung (ordinationem) vorschützen könne, so wolle er, sie solle allgemein bekannt gemacht werden. Auch habe er diesen seinen Willen (voluntatem) der Regierung (dominis et filiis nostris regnantibus [2]) mitgeteilt und unterschriftlich beglaubigt. Zum Schluß wurde dieses päpstliche Dekret auf Befehl des Papstes an allen römischen Titelkirchen angeschlagen.

---

1) Mommsen möchte „complacitum“ lesen.

2) „quos interesse contigit“; also nicht alle.

3) Gemeint ist sicher der Hof in Ravenna. Duchesne allein denkt an den oströmischen Kaiser. Mélanges. III, 255 [1].

4) Dieses hoch bedeutende Schriftstück mit noch zwei anderen, alsbald näher zu betrachtenden, nämlich einem Senatsbeschluß und einem

Wir können hier absehen von den Motiven dieser jedenfalls singulären Handlungsweise von Felix. Dieselben werden vom Papst zum Teil selber angegeben, zum Teil lassen sie sich von anderwärts erheben, zum Teil liegen sie auf der Hand. Bei dem offenbaren Widerstreit zweier Strömungen in Rom, einer gotischen und einer byzantinischen, von denen die letztere bereits auch ihren Papstkandidaten hatte, waren die schwersten Parteikämpfe für die kommende Sedisvakanz vorauszusehen. Sodann war Bonifaz ein nach allen Seiten hin geeigneter Kandidat, vermöglich[1]) — was bei den finanziellen Nöten der Kirche von höchster Bedeutung war —, von germanischer Abkunft[2]) — was ihn dem gotisch gesinnten Papst empfahl —, aufgewachsen im Dienst der römischen Kirche, nicht etwa ursprünglich einer anderen Kirche angehörig, wie der Kandidat Dioskur der byzantinischen Partei. Felix selbst weist nicht am wenigsten auf die finanzielle Misere der römischen Kirche hin, die ja doch schließlich die Kosten eines Wahlkampfes tragen mußte.

Doch kommt es uns hier vor allem auf die juristische Wertung der vorliegenden Handlungsweise des Papstes

---

Verdammungslibell der Anhänger des Gegenpapstes Dioskur über eben diesen Papst, wurde in einem Kodex der Kapitelsbibliothek von Novara durch den Vicekustoden der Ambrosiana, G. Amelli, aufgefunden. Derselbe publizierte dieselben als Documenti inediti relativi al pontificato di Felice IV e di Bonifacio II (530) estratti da un codice della bibliotheca capitolare di Novara in d. Zeitschrift Scuola cattolica di Milano, 11. Jahrg., Bd. 21, H. 122. Dieselben stehen auch in d. wiederholt schon erwähnt. Aufsatz von Duchesne in Mélanges. III, 245 ss. Ferner gab e. Textrezension P. Ewald, Akten z. Schisma d. Jahres 530. Neues Archiv d. Gesellsch. f. ält. deutsche Geschichtskunde. X (1885), 413 ff.; endlich Th. Mommsen, Aktenstücke z. Kirchengeschichte a. d. Cod. Cap. Nov. 30. Ebenda XI (1886), 367 f.

1) Das bezeugt seine Vita im Liber Pontificalis. Ed. Duchesne. I, 281.

2) „... ex patre Sigibuldo". Liber Pontificalis. Ed. Duchesne. I, 281.

an. So klar nun die Dinge liegen und auf die fast allgemein angenommene Ernennung des Nachfolgers im strikteſten Sinne hinauslaufen, welcher gegenüber eine etwa noch nachfolgende Wahl nur eine Spielerei ſein konnte[1]), ſo hat es doch auch hier nicht an ſolchen gefehlt, welche in der Handlungsweiſe von Felix nur eine Empfehlung, eine Kommendation ſehen wollten[2]). Allein davon kann keine Rede ſein. Alles weiſt hier auf Deſignation im vollen Sinne hin, ſo die Ausdrücke: „praeceptum", „compunctum" oder wohl richtiger „complacitum", „iudicium", „ordinatio", „voluntas", „propositum", ferner die Androhung der Exkommunikation gegen die Widerſtrebenden, die Unterſchrift des Papſtes, der Anſchlag des Schriftſtückes an allen römiſchen Titelkirchen. Nicht am wenigſten endlich iſt für die volle Deſignation entſcheidend die Uebergabe des Palliums an Bonifatius durch Felix, die man ſich als in Anweſenheit des Klerus und Senates erfolgt denken kann, wenn auch nicht muß. Jedenfalls aber bedeutete das Pallium und die Uebergabe desſelben Hirtengewalt, Anteilnahme an der Hirtengewalt, in dieſem Fall Uebergabe der höchſten kirchlichen Amtsgewalt[1]).

1) Holder, Die Deſignation d. Nachfolger. 31 f.

2) Langen, Geſch. d. röm. Kirche. II, 304. M. Heimbucher, Die Papſtwahlen unter d. Karolingern. 1889. 9. „Das iſt die erſte nachweisliche Deſignation eines Nachfolgers durch den noch lebenden Papſt; eine eigentliche Ernennung war es nicht, vielmehr ſollte noch eine Wahl nachfolgen, doch erwartete Felix, daß ſie den von ihm Bezeichneten treffe." So Wurm, Die Papſtwahl. 12 f. — Nicht unpaſſend wird zur Erklärung der Deſignation durch Felix darauf hingewieſen, daß im oſtrömiſchen Reich und in den germaniſchen Staaten damals die Deſignation des Thronfolgers ſehr häufig vorkam. J. v. Pflugk-Hartung, Zur Thronfolge i. d. germ. Stammesſtaaten. Zeitſchrift d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeſchichte. Germ. Abt. XI (1890), 177 ff. Hartmann, Geſch. Italiens. I, 237. Griſar, Geſch. Roms. I, 500.

1) Über das Pallium, ſeinen Urſprung u. Bedeutung vgl. mein Lehrb. d. kath. Kirchenrechts 343 f. Griſar, Geſch. Roms. I, 510 ff. Die Bedeutung des Palliums für damals bekunden eingehend die For-

Darum wurde auch Bonifatius verpflichtet, das Pallium und damit die Amtsgewalt wieder an Felix zurückzugeben für den Fall, daß der todkranke Papst wieder gesunden sollte. Unter diesen Umständen ist die Designation des Papstes Felix III (IV) als solche im eigentlichen Sinne zu erklären.

Im unmittelbaren Anschluß an das Dekret des Papstes Felix findet sich in der neuentdeckten Quelle ein solches des Senats lautend: „Atque senatus talia proposuit. Senatus amplissimus presbyteris, diaconis et universo clero. In sanctitatis vestrae notitiam duximus perferendum senatum amplissimum decrevisse, ut, quicunque vivo papa de alterius ordinatione tractaverit, vel quicquam acceperit, tractantique consenserit, facultatis suae medietate multetur, fisci viribus applicanda. Is vero qui tam improbum ambitum fuerit habuisse convictus, bonis omnibus amissis in exilio se noverit esse pellendum. Atque ideo his agnitis ab omni inhibito studio vos convenit amoveri. Explicit contestatio senatus".

Dieses Senatsdekret giebt eine Reihe von Fragen zum Lösen auf. Einmal handelt es sich um die Zeit seiner Entstehung. Gemäß seinem Wortlaut wäre man mit Holder geneigt, es als eine Bestätigung des Synodalbeschlusses vom Jahre 499 anzusehen, der auch verbot, sich bei Lebzeiten des Papstes auf irgendwelche Verhandlungen über die Papstwahl einzulassen. Allein Holder betont auch, daß es durch seinen Anfang mit dem Dekret des Papstes Felix in Verbindung stehe und also nicht früher angesetzt werden dürfe[1]). Viele andere und zwar sehr gewichtige Stimmen identifizieren unser

meln XLV—XLVIII des Liber Diurnus. Ed. Th. Sickel. 1889 Auch Augustinus gab dem zu seinem Koadjutor und Nachfolger bestimmten Presbyter Heraklius das Pallium. Duchesne, Mélanges. III 252. Vgl. ob. S. 94.

1) Die Designation der Nachfolger. 32. Über den Beschluß von 499 vgl. oben S. 100 ff.

Dekret mit einem anderen und ſetzen es in die Zeit von Felix' III (IV) Nachfolger Bonifatius II. Es waren nämlich bei der Wahl von Johannes II (533—35) wieder ſchwere ſimoniſtiſche Unregelmäßigkeiten vorgekommen. Darüber wurde am Hof in Ravenna Klage erhoben. Dieſer erließ daher bald nach Johanns Wahl, noch im Jahre 533, ein Geſetz über Papſt- und Biſchofswahlen. Das Wichtigſte darin iſt jedenfalls das, daß künftighin bei ſtrittigen Wahlen der Hof angegangen werden und dieſem bei Entſcheidung über ſtrittige Papſtwahlen 3000 solidi, bei der über ſolche Biſchofswahlen 2000 bezahlt werden müßten. Beſonders aber wandte ſich das Geſetz auch gegen ſimoniſtiſche Wahlumtriebe und nahm Bezug auf ein Senatsdekret „a tempore sanctissimi papae Bonifatii" des Inhalts: „Quicumque in episcopatu obtinendo sive per se sive per aliam quamcumque personam aliquid promisisse declaratur, ut exsecrabilis contractus cunctis viribus effetetur. Si quis autem in hoc scelere deprehenditur fuisse versatus, nullam relinquimus vocem, verum etiam, si aut repetendum aut quod acceptum est non reddendum esse crediderit, sacrilegii reus protinus habeatur, accepta restituens compulsione iudicis competentis. Und dieſes Dekret, wird weiter geſagt, habe der Senat erlaſſen „a splendore suo cupiens maculam foedissimae suspicionis abradere". Zum Schluß verordnete dann der Oſtgotenkönig Athalarich, daß ſein Geſetz und beſagter Senatsbeſchluß in Marmor eingemeißelt vor dem Atrium von Sankt Peter aufgeſtellt werde[1]). Es fehlt nun, wie bemerkt, nicht an gewichtigen Stimmen, welche das neuaufgefundene Senatsdekret an den römiſchen Klerus und das in dem Geſetz des Jahres 533 erwähnte, unter Bonifaz II entſtandene identifizieren und ſo das erſtere auch unter Boni-

1) Cass. Variae. 279 sqq.

faz II entstanden sein lassen[1]). Doch fehlt es auch nicht an Autoren, welche die beiden Dekrete auseinanderhalten und so das neu aufgefundene noch den letzten Lebenstagen von Felix III (IV) angehören lassen, indem sie glauben, es habe das andere seine gute Begründung in ähnlichen und doch wieder verschiedenen Vorgängen zur Zeit von Bonifatius II[2]). Und diesen letzteren muß ich mich aus mehrfachen Gründen anschließen. Vor allem ist der Wortlaut der beiden Dekrete ein verschiedener. Das eine Dekret ist im Interesse des Senats erlassen, das andere für den Klerus bestimmt. Das für den Senat bestimmte stammt aus der Zeit von Bonifaz II[3]). Das an den Klerus darf bei der an sich chronologischen Reihenfolge der neu aufgefundenen Dokumente, wo überdies der zeitliche Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Schriftstück ausdrücklich betont ist (Atque senatus talia proposuit), nicht so ohne weiteres vom Dekret Felix' III (IV) weggerissen werden. Aus diesen Gründen ist dasselbe als in den letzten Tagen von Felix erlassen zu betrachten.

Nicht weniger kontrovers als die Zeit ist der Sinn des Dekrets. Viele meinen, es sei gegen die Ernennung des Nachfolgers durch Papst Felix gerichtet[4]). Andere glauben, es

---

1) Ewald, Akten z. Schisma u. s. w. Neues Archiv. X, 419 ff. Mommsen, Über d. Akten z. Schisma d. Jahres 530. Ebenda. X, 581. Grauert, Papstwahlstudien. Hist. Jahrbuch. XX, 272 ff., namentl. 277[2]. Grisar, Gesch. Roms. I, 496[1]. Wurm, Die Papstwahl. 13. Unbestimmt Hartmann, Gesch. Italiens. I, 238.

2) Langen, Gesch. d. röm. Kirche. II, 304, 307, 313 ff. Duchesne, Mélanges. III, 255, 260, 263; Le Liber Pontificalis. I, 281[16].

3) Ewald, S. 421, bezeichnet die Zeitdifferenz als eine geringe. Aber es ist nicht gesagt: initio temporis Bonifatii.

4) Ewald S. 419. Mommsen, Über d. Akten z. Schisma d. Jahres 530. Neues Archiv. X, 581. Stöber, Quellenstudien z. Laurent. Schisma. Sitzungsberichte (Wien). CXII (1886), 289. Heimbucher, Die Papstwahl unt. d. Karolingern. 9. Holder, Die Desig-

nehme weder für noch gegen dieſelbe Stellung und verbiete einfach dem Klerus unter Rekurs auf den Synodalbeſchluß von 499 Wahlumtriebe zu Lebzeiten des Papſtes[1]). Mehr kann man auch nicht herausleſen. Vom Papſte ſteht kein Wort darin. Der Senat hat alſo keine offizielle Stellung gegenüber der Ernennung des Nachfolgers durch Felix III (IV) genommen.

Thatſächlich aber kam es nach Felix' Tod, der wahrſcheinlich am 22. September 530 erfolgte[2]), zum Schisma. Zwar wurde der vom verſtorbenen Papſt deſignierte Bonifatius alsbald konſekriert. Die byzantiniſch Geſinnten aber weihten den Diakon Dioskur zum Papſte. Und ſie befanden ſich nach faſt allen Richtungen hin in der Oberhand. Was den Kandidaten betrifft, ſo ſtand er Bonifatius kaum nach. Dioskur war zwar als alexandriniſcher Kleriker nach Rom gekommen, war aber in den römiſchen Stadtklerus aufgenommen worden. Hier hatte er ſich aufs beſte verdient gemacht, ſowohl unter Symmachus in Verhandlungen mit dem Hof in Ravenna, als unter Hormisdas während des Abſchluſſes des kirchlichen Friedens mit Oſtrom. Für ihn war der bei weitem größte Teil des römiſchen Klerus[3]). Für den modus ſeiner Erhebung endlich ſprachen die kirchlichen Kanonen, welche jede Deſignation verboten[4]).

---

nation. 33; Arch. f. kath. Kirchenrecht. LXXII (1894), 415. Hollweck, Kann d. Papſt ſ. Nachfolger beſtimmen? Arch. f. k. Kirchenrecht. LXXIV (1895), 420[1]. Péries, L'intervention. 52 ss.

1) Duchesne, Mélanges. III, 255; Le Liber Pontificalis. I. 281[6]. Grauert, Hiſt. Jahrbuch. XX (1899), 273, erklärt die Anſchauung von Ewald und Holder keineswegs für völlig zweifellos.

2) Über das Datum vgl. namentlich Ewald 415 f.

3) Nach dem alsbald zu erwähnenden Libellus der Anhänger des Dioskur ſtanden 60 Prieſter auf ſeiner Seite. Auf der Synode vom Jahre 499 waren deren 67.

4) Über die Konſekration vgl. den Lib. Pontif. Ed. Duchesne. I, 28[1]. — Wenn Hefele, Konziliengeſch. [2]II, 743, und Hergenröther-

Aber noch vor Ablauf eines Monats war Dioskur tot. Da unterwarfen sich seine Wähler dem Papste Bonifatius. Darüber berichtet der Bonifatius gar nicht geneigte[1]) Liber Pontificalis: „Eodem tempore defunctus est Dioscurus prid. id. oct. Ipsis diebus Bonifatius, zelo et dolo ductus, cum grande amaritudine sub vinculo anathematis cyrographi reconciliavit clero; quem cyrographum arcivo ecclesiae retrudit, quasi damnans Dioscorum; et congregavit clerum. Cui tamen in episcopatum nullus subscripsit, dum plurima multitudo fuisset cum Dioscoro[2])". Und an anderer Stelle: „Hic (Agapitus (535—536)) ortum episcopatus sui libellos anathematis, quos invidiae dolo extorserat Bonifatius presbyteris et episcopis contra canones et contra Dioscorum, in medio ecclesiae, congregatis omnibus, incendio consumpsit et absolvit totam ecclesiam de infidia perfidorum[3])". Auf diese Vorgänge nun wirft neues Licht das dritte der von Amelli aufgefundenen Dokumente, nämlich der „Libellus, quem dederunt presbyteri LX post mortem Dioscori Bonifatio papae" mit dem Wortlaut: „Non est dubium, beatissime papa, quod a primo homine peccet humanitas. Hinc est quod excessum correctione praevenire desiderans, ne obstinatum

---

Kirsch, Handb. d. allgem. Kirchengeschichte. 4. Aufl. 1902 ff. I, 650⁴, meinen, daß Dioskur sich der Simonie schuldig gemacht habe, so ist das unbegründet. Hefele beruft sich dafür auf ein Schreiben Justinians. Vgl. aber hiezu und zu ähnlichen Äußerungen der Orientalen Duchesne, Le Liber Pontificalis. I, 283 ⁸, ¹⁰. Kirsch citiert Cass. Variae. IX, 15. Aber in dem dortigen, bereits bemerkten Senatsdekret, das in das Gesetz Athalarichs 533 aufgenommen wurde, ist keine Rede von Simonie Dioskurs. — Zu Dioskurs Persönlichkeit: Duchesne, Mélanges. III, 243 s., 254; Grisar, Gesch. Roms. I, 494. — Zu den Kanonen vgl. ob. S. 93 ff.

1) Ed. Duchesne. I, XLI s.

2) L. c. 281.

3) L. c. 287.

mors secunda detineat, errorem meum hac cupio satisfactione corrigere. Ob quam rem anathematizans Dioscorum persuasorem, qui contra constitutum decessoris vestri beatae recordationis papae Felicis ad episcopatum Romanae adspiravit ecclesiae, promittens me sub divini testificatione iudicii nunquam similia temptaturum. Quodsi aliquando similia temptavero in ea causa, in qua veniam ab apostolatu vestro merui, tunc ecclesiasticae subiaceam ultioni. Quam libelli mei seriem . . . subscripsi[1]) etc.".

Mag es nun mit den Vorwürfen des Liber Pontificalis gegen Bonifatius wegen seines Verdammungsurteils über Dioskur was immer für eine Bewandtnis haben, hier kommt namentlich der Umstand in Betracht, daß nach dem Libellus die sechszig römischen Priester und Wähler von Dioskur dessen Wahl als unberechtigt und ungiltig verwerfen, dagegen die Art und Weise, wie Bonifatius auf den päpstlichen Stuhl gekommen war, nämlich die Designation durch Felix III (IV) (constitutum decessoris vestri b. record. pap. Fel.) ohne Rückhalt als in sich giltig anerkennen. Ja sie versprachen, nie mehr einer etwaigen künftigen Designation eines Nachfolgers durch den Papst entgegentreten zu wollen. Von einer Anerkennung einer Wahl des Papstes Bonifaz, oder einer Nachwahl ihrerseits ist nirgends die Rede[2]).

VI. Der so durch Designation seitens seines Vorgängers allein auf den päpstlichen Stuhl gekommene Papst Bonifatius II (530—532) hielt diesen Besetzungsmodus des päpstlichen Stuhles natürlich für einen rechtmäßigen. Auch glaubte er, da die schwierigen Verhältnisse, die zu seiner eigenen Designation geführt hatten, in der kurzen Zeit sich keineswegs änderten,

1) Also haben sie unterschrieben, was d. Lib. Pontif. leugnet.

2) Duchesne, Le Lib. Pontif. I, 283[9]. Grisar, Gesch. Roms. 495.

ſondern bei dem ſteigenden Antagonismus der Oſtgoten und Oſtrömer um Italien und ihrer Parteien in Rom noch verſchlimmerten, auch ſeinerſeits zum Verfahren ſeines Vorgängers berechtigt zu ſein. So berief er denn eine Synode in die Peterskirche und ernannte den Diakon Vigilius zu ſeinem Nachfolger. Das Ernennungsdekret (constitutum) ließ er dann vom Klerus unterſchreiben und vor dem Grabe des heiligen Petrus beſchwören. Hernach aber entſtand große Bewegung unter dem Klerus. Dieſer bezeichnete das Verfahren als gegen die dem apoſtoliſchen Stuhl ſchuldige Ehrfurcht (propter reverentiam sedis sanctae) und gegen die kirchlichen Geſetze (canones) gehend und klagte den Papſt wegen der Deſignation ſeines Nachfolgers eines Vergehens an. Daher berief Bonifatius eine neue Synode an das Grab des heiligen Petrus. Auf dieſer bekannte er, eines Majeſtätsverbrechens ſchuldig zu ſein (reum se confessus est maiestatis), weil er den Diakon Vigilius durch eine unterſchriebene Urkunde zu ſeinem Nachfolger deſigniert hätte. Und zum Schluß übergab er dies Dekret vor dem Grab des Apoſtelfürſten, vor dem ganzen Klerus und dem Senat den Flammen[1]).

Als Gründe der Verwerflichkeit der Deſignation werden angegeben die Verletzung der Ehrfurcht gegen den heiligen Stuhl, die Verfehlung gegen die Kanonen und das Majeſtätsverbrechen.

1) Lib. Pontif. Ed. Duchesne I, 281. Duchesne, Mélanges. III, 258 s., und Holder, Die Deſignation. 38 ff., ſuchen noch weitere Gründe für das nachträgliche Verhalten des Klerus und Papſtes außer den im Liber Pontificalis angegebenen zu ermitteln. — Später nahm die Deſignation des Vigilius in der Überlieferung die Form an, als habe der Ehrgeizige Bonifatius dazu liſtig überredet. Decretales Pseudo-Isidorianae. Ed. P. Hinschius. 1868. 628 sq. Grauert, Papſtwahlſtudien, Hiſt. Jahrbuch. XX, 285, meint, die falſche Bulle Pſeudo-iſidors atme noch den Geiſt der Kampfzeiten des 6. Jahrhunderts, ſtamme der Eſſenz nach noch aus dieſer Zeit. Vgl. auch Petrus Damiani, Liber gratiss. p. 16. Langen, Geſch. d. röm. Kirche. II, 312[1].

Gerade der letztere Ausdruck hat eine mehrfache Deutung erfahren. Man nahm ihn wörtlich und glaubte, daß der Papst sich deswegen des crimen laesae maiestatis anklage, weil er in die Hoheitsrechte des Ostgotenkönigs eingegriffen habe, während es sehr gezwungen wäre, an eine Verletzung der Majestät Gottes oder der Kirche zu denken [1]). Allein mit Recht wurde dagegen eingewendet, daß damals weder der König in Ravenna noch der Kaiser zu Konstantinopel ein Bestätigungsrecht der Papstwahl besaßen, daß man sich an die Höfe bisher nur in strittigen Wahlen gewandt habe, daß also von einer Verletzung eines königlichen oder kaiserlichen Bestätigungsrechtes, weil ein solches nicht bestand, keine Rede sein könne [2]). Richtiger nur läßt man den Papst erklären, daß er sich gegen die Hoheit der Kirchengesetze (canones) und damit gegen die Hoheit der Kirche selbst (reverentia sedis sanctae) verfehlt habe [3]).

Der Designationsversuch des Papstes Bonifaz erfuhr noch ein Nachspiel unter Agapet I (535—536). Dieser nämlich ließ bald nach seiner Thronbesteigung das Anathem, welches Bonifatius urkundlich im päpstlichen Archiv über Dioskur niedergelegt hatte, angesichts der ganzen Geistlichkeit in der Kirche verbrennen [4]). Damit hatten die Versuche der Päpste, selbst

1) Hinschius, Kirchenrecht. I, 219[3]. Hefele, Konziliengeschichte[2] II, 744. Dahn, Die Könige der Germanen. III, 241. Doch fügt er Anm. 2 bei: „... vielleicht ist die maiestas Gottes oder die Kirche gemeint". Granderath, Die Papstwahl. Stimmen a. M.-Laach. VII, 142. Heimbucher, Die Papstwahlen unter d. Karolingern. 11.

2) Holder, Die Designation. 41 ff.

3) Holder, Die Designation 43. Grauert, Papstwahlstudien. Hist. Jahrbuch. XX (1899), 274[3]. Daß dabei aber notwendig an die maiestas divina gedacht werden müßte, läßt sich nicht beweisen. Bei der Vielseitigkeit und Vieldeutigkeit des Staatsverbrechens — crimen maiestatis imminutae — ist die Anwendung des Wortes auch in diesem Fall nicht zu sehr zu betonen. Th. Mommsen, Römisches Strafrecht. 1899. 535 ff.

4) Lib. Pontif. Ed. Duchesne. I, 287. Oben S. 243. Zu be-

einen Nachfolger zu ernennen, auf lange hinein ein Ende. Die Art und Weise freilich, wie die nächsten Nachfolger von Agapet, Silverius (536—537) und Vigilius (537—555), auf den päpstlichen Stuhl kamen, war noch schlimmer als Designation durch den Vorgänger. Der erstere wurde durch den Ostgothenkönig Theodahat ernannt. Der letztere aber wurde durch Belisar im Auftrag der intriguanten Kaiserin Theodora auf den päpstlichen Stuhl erhoben, nachdem Silverius gewaltsam von ihm entfernt worden war.

VII. Es ist klar, daß sich in der Kontroverse, ob sich der Papst selbst einen Nachfolger geben könne, sowohl die verneinende als die bejahende Partei stark auf die geschilderten Thatsachen beruft.

Diejenigen, welche sagen, daß der Papst in keinem Fall selbst einen Nachfolger ernennen könne, beziehen sich auf die starke Opposition der Majorität des römischen Klerus gegenüber der Designation von Bonifaz durch Felix III (IV) und die Erwählung des Gegenpapstes Dioskur, sodann darauf, daß Bonifatius die Ernennung des Diakons Vigilius selbst wieder zurücknahm, indem er sie als eine schuldhafte Handlung, als Majestätsverbrechen, als gegen die Hoheit der Kirche und Kanonen gehend — denn das dürfte der Sinn des crimen laesae maiestatis allein sein — bezeichnete. Endlich wird auf dieser Seite angeführt die Thatsache, daß Papst Agapet das die Anathematisierung von Dioskur enthaltende Instrument verbrannt hat[1]).

Jene aber, welche dem Papst für einzelne Notfälle — und daß es solche geben kann, sollte angesichts der Geschichte

---

merken sind namentlich die Schlußworte: „et absolvit totam ecclesiam de infidia perfidorum".

1) Holder, Die Designation der Nachfolger. 35 ff., 92 ff. Derſ., Die Designation der Nachfolger. Archiv f. kath. Kirchenrecht. LXXII (1894), 415 ff. Derſ., Zur Designation d. Nachfolger. Ebenda. LXXVI (1896), 355 ff. 360 ff. Péries, L'intervention du pape. 45 ss.

dieſer Papſtwahlen um die Wende des fünften zum ſechsten Jahrhundert nicht geleugnet werden — das Deſignationsrecht zuerkennen, verweiſen vor allem auf das „decernere“, das die Synode des Jahres 499 dem noch lebenden Papſt in der Erhebung ſeines Nachfolgers zuſprach, indem ſie erklären, daß dem Papſte hiemit eine Entſcheidung über ſeinen Nachfolger in der Weiſe zuerkannt wurde, daß die Mitwirkung anderer Faktoren, wenn auch nicht ausgeſchloſſen, ſo doch nicht mehr weſentlich war.

Sodann führen dieſelben die Thatſache an, daß Bonifaz II rein durch Deſignation und nicht durch irgend welche Wahl oder Nachwahl Papſt wurde. Dagegen ſchreibt freilich Holder: „Der Konflikt erhielt durch den Tod des Dioskur eine befriedigende Löſung, indem ſeine Anhänger um des lieben Friedens willen Bonifaz als den römiſchen Biſchof anerkannten. Bonifaz wurde dadurch rechtmäßiger Papſt. Seine Erhebung, im Prinzip illegitim, wurde durch die Anerkennung der Wahlberechtigten legitimiert. Und dieſe Anerkennung mußte Bonifaz haben. Dies beweiſt die Form, in welcher er dieſelbe vom römiſchen Klerus verlangte. Es wäre gewiß für Bonifaz bequemer geweſen, die Wahlberechtigten, wenn ihnen dies entgangen ſein ſollte, zu belehren, er ſei durch die ausgeübte, alſo rechtlich verbindliche Deſignation ſeines Vorgängers rechtmäßiger Papſt. Doch davon läßt ſich keine Spur nachweiſen. Bonifaz ſelbſt alſo findet in der Deſignation ſeines Vorgängers nicht die Löſung der Rechtsfrage[1])“. Aber er überſieht dabei vollſtändig die Thatſache, daß die ſechzig zu Bonifatius zurückkehrenden Kleriker gerade das Constitutum von Felix, alſo deſſen Ernennungsdekret für Bonifatius, ausdrücklich als rechtsgiltig anerkennen und auf Grund hievon ſchon und allein Dioskur als ihren Verführer bezeichnen, der dem Dekret von Felix

1) Zur Deſignation d. Nachfolger. Archiv LXXVI, 360.

entgegenhandelnd nach dem päpstlichen Stuhle strebte. Und sie versprechen künftighin in ähnlichen Fällen nicht mehr so handeln zu wollen. So lautet der einschlägige Passus im Libellus: „Ob quam rem anathematizans Dioscorum persuasorem, qui contra constitutum decessoris vestri beatae recordationis papae Felicis ad episcopatum Romanae adspiravit ecclesiae, promittens me sub divini testificacione iudicii nunquam similia temptaturum". Von einer Wahl des Bonifatius oder einer Anerkennung derselben, einer Nachwahl, ist auch nicht die leiseste Spur zu bemerken.

Was weiterhin die Thatsache betrifft, daß Bonifaz die Ernennung des Vigilius noch selbst als ungesetzlich zurückgenommen hat, so wird sich niemand deren Bedeutung für die gegen das päpstliche Designationsrecht gehende Anschauung verhehlen. Ganz treffend bemerkt hiezu Duchesne, der ein päpstliches Designationsrecht für einen einzelnen Fall nicht verwirft[1]): „C' était un act fort grave que cette retraction. En s'accusant d'avoir violé les canons, Boniface reconnaissait indirectement que le pape Felix en avait fait autant et que son installation sur le siège pontifical avait été d'une légitimité contestable, tant que Dioscure, l' élu de la majorité des prêtres, avait été vivant[2])". Das Papsttum von Bonifaz wurde durch diesen Akt anscheinend selbst ein zweifelhaftes. Aber doch nur anscheinend. Denn wäre es wirklich ernsthaft zweifelhaft gewesen, so hätte sich Bonifaz müssen einer Neuwahl unterziehen oder abdanken. Aber von dem ist nirgends die Rede. Also sah er die eigene Ernennung durch Felix doch nicht für ungiltig an, trotzdem er selber nicht an der von ihm ins Werk gesetzten Designation, weil ungesetzlich

1) Mélanges III, 258 s.
2) Mélanges III, 260.

und unerlaubt, festhielt[1]).

So urteilte auch die Kirche über den Pontifikat von Bonifaz. Obgleich nämlich Dioskur nach seiner Erwählung noch achtundzwanzig Tage, also beinah noch einen Monat gelebt hat, wie der Liber Pontificalis freilich nicht ganz genau berichtet[2]), so ist er doch in keinem Papstkatalog aufgezählt[3]), Beweis, daß man ihn von Anfang an in der Kirche nicht als Papst ansah, wohl aber Bonifatius, trotz der offenbaren Abneigung, welche der Liber Pontificalis sichtlich gegen ihn zur Schau trägt. Ueber diesen Punkt auch geht Holder viel zu leicht hinweg mit der Bemerkung: „Dem Fehlen des Dioskur in den Papstkatalogen kann keine Bedeutung beigemessen werden, weil Dioskur schon einige Tage (!) nach der Wahl starb und thatsächlich also Bonifaz auf Felix folgte“[4]).

Nicht wenig endlich scheint gegen das Recht des Papstes, sich selbst einen Nachfolger zu geben, der Umstand zu sprechen, daß Agapet Dioskur auf einer Synode vom Anathem losgesprochen hat durch Verbrennung des die Straffsentenz enthaltenden Instruments. Darüber bemerkt Grisar: „Der Akt hatte nicht bloß eine persönliche Bedeutung. Dem Diakon Dioskur hatten gerade jene sehr zahlreichen Mitglieder des Klerus die Stimme gegeben, welche gegen die neue Weise der Erhebung der Päpste, durch Ernennung nämlich seitens der Vorgänger waren. Nunmehr wurde also von neuem die Designation von Nachfolgern kräftig zurückgewiesen dadurch, daß das Anathem gegen Dioskur als ein Unrecht hingestellt wurde. Die Niederlage, die sich schon Bonifaz II mit seinem Kandidaten Vigilius hatte gefallen lassen müssen, sicher seitens eben derselben Männer, wurde jetzt in gewisser Weise dem Prinzip

1) Hollweck, Kann der Papst seinen Nachfolger bestimmen? Archiv. LXXIV, 386, 420.

2) Zum genaueren Datum vgl. Duchesne, Le Lib. Pontif. I, 281[7].

3) Duchesne, Le Lib. Pontif. I, 14 sqq.

4) Zur Designation der Nachfolger. Archiv. LXXVI. 360[1].

der Designation selbst beigebracht[1])". Hier ist nun vor allem zu bemerken, daß der, wie erwähnt, Bonifaz II sehr abgeneigte Liber pontificalis gerade an dieser Stelle dieser seiner Abneigung den schärfsten Ausdruck verleiht, indem er die Handlung des Papstes Agapet mit der Aeußerung begutachtet: „. . . et absolvit totam ecclesiam de invidia perfidorum". Damit brandmarkt der Autor nicht bloß die Bonifaz anhängenden Kleriker, sondern diesen doch allgemein als Papst anerkannten Vorgänger von Agapet und weiterhin Felix III (IV), der Bonifaz ernannt hatte. Er geht so viel zu weit. Aber nichtsdestoweniger besteht die Thatsache der Lösung des Anathems. Frage ist, welche Bedeutung dieselbe hatte. Gegenüber Holder, der in den Maßregeln Agapets „eine eklatante Brandmarkung" der Vorgänge bei Erhebung Bonifaz' II, und dessen Designationsversuch erblickt, sagt Hollweck, daß darin keineswegs die Erklärung enthalten sei, daß Dioskur legitimer Papst war, daß namentlich von einer Konstatierung der Illegitimität Bonifaz' II, die doch in unmittelbarer Konsequenz hievon hätte ausgesprochen werden müssen, keine Spur sei. „Vielmehr konnte der Papst die Verurteilung und den Bann zurücknehmen, wenn er nur von der bona fides des Dioskur und seines Anhangs überzeugt war. Diese bona fides kann aber recht wohl angenommen werden, wenn man bedenkt, daß die Designation Felix' III (IV) eine exorbitante, gegen alles Herkommen verstoßende Maßregel war. Gerade die Ueberzeugung, sich in gutem Rechte befunden zu haben, machte jenes demütigende Unterwerfungslibell den Anhängern Dioskurs so nachhaltig bitter[2])". Ich halte das für richtig angesichts der Thatsache, daß Dioskur nirgends

1) Gesch. Roms. I, 499. Duchesne bemerkt zu dem Vorgang: Cette mesure reparatrice donne une satisfaction définitive à la conscience politique. Mélanges. III, 263. Viel schärfer Holder, Die Designation d. Nachfolger. Archiv LXXII, 417.

2) Kann der Papst sich einen Nachfolger bestimmen? Arch. LXXIV, 389 f.

und gerade auch von Agapet nicht als legitimer Papst erklärt, Bonifaz aber für keinen Moment seines Pontifikats als illegitimer Papst bezeichnet wird. Beachtenswerterweise galt vielmehr Dioskur in der Kirche nicht bloß fortwährend als illegitimer Gegenpapst, sondern auch fernerhin als anathematisiert trotz der Aufhebung der Sentenz durch Agapet. So nämlich äußert sich Justinian in seinem zweiten Edikt gegen die drei Kapitel, das zwischen 551 und 553 verfaßt, wahrscheinlich im Jahre 551, an die ganze Christenheit gerichtet ist: „Super haec autem omnia quis ignorat ea quae nostris temporibus in ecclesia antiquioris Romae contra Dioscorum acta sunt? Qui cum in fidem nihil peccasset, tamen propter solum ecclesiasticum ordinem (*διὰ μόνην ἐκκλησιστικὴν κατάστασιν*) post mortem ab eadem sancta ecclesia Romana anathematizatus est. Si igitur nihil in fidem peccantes episcopi propter solum ecclesiasticum ordinem et propter causam pecuniariam anathemati et post mortem subiciantur, quanto magis Theodorus, qui in ipsum Deum peccavit?“ Daß das Anathem aufgehoben worden sei, erwähnt der Kaiser nicht im Geringsten, obgleich er alle Gelegenheit dazu gehabt hätte, indem er unter Anführung von Beispielen alsbald bemerkt, daß man diejenigen, die ungerecht anathematisiert worden seien, auch nach dem Tode wieder davon befreien könne [1]). Ganz dasselbe erklärt einer der Väter in der fünften Sitzung der 5. allgemeinen Synode am 17. Mai 553: „Sed etiam Romanorum ecclesia ante paucos annos Dioscorum, qui fuit papa eiusdem ecclesiae, et post mortem anathematizavit, cum nec in fidem peccasset. Et hoc sciunt omnes, qui hic degunt et maxime, qui in dignitatibus exsistunt, qui etiam eidem Dioscoro communicatores permanserunt usque ad eius mortem [2])“. Unter diesen Umständen hat sich die Aeußerung

1) Harduin, Acta conciliorum. Parisiis. 1714. t. III, c. 319.

2) Harduin l. c. t. III, c. 114. Schon oben S. 242, A. 4 wurde

des Liber Pontificalis über die Handlung Agapets: „et absolvit totam ecclesiam de invidia perfidorum“ nicht bewahrheitet. Es hat Agapet die Legitimität von Dioskurs Pontifikat nicht durchsetzen können, falls er es gewollt hätte. Vielmehr sah die Gesamtkirche Bonifatius II durchweg als den rechtmäßigen Papst an[1]). Er aber war es allein durch Designation des Vorgängers geworden, ein Modus der Besetzung also des päpstlichen Stuhles, an dem sich die allgemeine Kirche nicht stieß.

Das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung wird sich dahin zusammenfassen lassen, daß aus der Geschichte der Papstwahlen am Ende des fünften und am Anfang des sechsten Jahrhunderts nichts Entscheidendes gegen, wohl aber beweiskräftige Momente entnommen werden können für das Recht der Päpste auf Ernennung ihres Nachfolgers innerhalb

---

bemerkt, daß sich Hefele ohne Grund auf ein Schreiben Justinians berufe, um zu erweisen, daß Dioskur durch Simonie auf den päpstlichen Stuhl gekommen sei. Das Schreiben läßt er an Papst Johann II (533—535) gerichtet sein. Als Gewährsmann dient Mansi. Allein beide irren hierin. Das angebliche Schreiben, das an Johann geschrieben, an Vigilius gerichtet (!) sein soll, ist kein anderes als das Edikt Justinians aus der Zeit zwischen 851 und 853. Hefele, Konziliengeschichte[2] II, 836 ff. Einem ähnlichen Irrtum fiel zum Opfer Ewald, Akten z. Schisma d. Jahres 530. Neues Archiv X, 422. Er beruft sich für das angebliche Schreiben Justinians an Johann II auf die Vita Bonifatii II in Vignoli, Liber Pontificalis.

1) Wenn Dioskur von dem Bischof Benignus von Heraklea, wie oben bemerkt, auf der fünften Synode als „papa Romanae ecclesiae“ bezeichnet wird, so ist das nicht von größerer Bedeutung. Vielmehr war das gerade sein Vergehen, daß er (unrechtmäßiger Weise) Papst sein wollte. Hatte er doch, wie der Kaiser sagt, gegen die kirchliche Ordnung (ecclesiasticum ordinem), oder wie es griechisch klarer heißt, gegen die kirchliche Ordination (*ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν*) gefehlt, d. h. die Besetzung des päpstlichen Stuhles in Unordnung gebracht. Wieder andere wurden nach dem Tode »propter causam pecuniariam« anathematisiert. Vgl. Duchesne, Le Liber Pontificalis. I 281 [8,10].

bestimmter Grenzen. Diese Grenzen umschreibt der neueste Geschichtsschreiber der Stadt Rom und der Päpste vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus, nachdem er den oben bemerkten geschichtlichen Vorgängen die größte Aufmerksamkeit geschenkt hat, u. E. richtig dahin, daß nach der begründeteren Ansicht die Päpste die Designation als die gewöhnliche Weise der Besetzung des heiligen Stuhles nicht vorschreiben können, noch auch thatsächlich diesen Modus als den gewöhnlichen befolgen dürfen. Die gewöhnliche Form bestehe, um die Willkür abzuschneiden, in der freien Wahl. „Anders verhält es sich mit der Anwendung des Designationsmodus für einen Ausnahmefall. Würde der Papst in einem besonderen Fall nach Lage der kirchlichen oder politischen Verhältnisse die Designation zum Wohle der Kirche für nötig oder doch für ganz wesentlich nützlicher halten müssen, als die Wahl, so kann er nach der Anschauung angesehener Theologen allerdings seinen Nachfolger selbst bestimmen[1])." Ein göttliches Recht der Wahl besteht nicht[2]). Also kann der Papst als oberster Gesetzgeber der Kirche aus gutem Grunde im einzelnen Fall wenigstens das auf den Gesetzen seiner Vorgänger beruhende Wahlrecht, heute das der Kardinäle, aufheben.

5.

Der Büßerplatz im Abendland.

Von Dr. **Hugo Koch** in Reutlingen.

Am Schlusse meiner Untersuchung über „die Büßerentlassung in der alten abendländischen Kirche" (Th. Qu.-Schr. 1900

1) Grisar, Gesch. Roms. I, 500.
2) Duchesne, Mélanges. III, 248 ss.

S. 481—534) habe ich den Gedanken ausgesprochen, daß dieselbe ihren Zweck schon erreicht habe, „wenn sie die Zuversichtlichkeit stört, mit der man bisher die Büßer in der alten abendländischen Kirche einfach nach dem didaktischen Teile entlassen werden ließ, und wenn sie zu einer Diskussion anregt". Beides ist zu meiner Freude eingetroffen. In der neuesten, vierten Auflage seines Lehrbuches der Kirchengeschichte (1902) hat v. Funk S. 60 die betreffende Partie modifiziert. Auch in der von Kirsch bearbeiteten vierten Auflage des Hergenröther'schen Handbuches der allgemeinen Kirchengeschichte I (1902) 313 ff. hat die Büßerentlassung keine Stelle gefunden.

Eine Diskussion entspann sich zwar nicht in Deutschland, aber in Frankreich, wo die um das Bußsakrament und die Bußdisziplin sich lagernden Fragen gegenwärtig eifrig erörtert werden und bei einem größeren Publikum Interesse finden. In der Revue d'histoire et de littérature religieuses VII (1902) 1—20 hat Boudinhon, Professor des Kirchenrechts am institut catholique von Paris, unter dem Titel La Missa Paenitentium dans l'ancienne discipline d'Occident meinen Versuch den französischen Kreisen in den Grundzügen vorgeführt und dem Resultate rückhaltlos zugestimmt. Darauf hin nahm der bekannte Rektor des kath. Instituts in Toulouse, Batiffol im Bulletin de littérature ecclésiastique 1902 S. 5—18 (La missa paenitentium en Occident d'après une théorie nouvelle) zur Frage Stellung, wobei ihm aber, wie er einleitend selber bemerkt, nicht mein eigener Aufsatz, sondern nur Boudinhon's Referat vorlag. So getreu nun dieses die Grundzüge, den Hauptgang meiner Untersuchung wiedergab, im einzelnen ging von der Wirkung und Tragweite der Argumente doch manches verloren und dieser Umstand dürfte auf Batiffols Haltung nicht ohne Einfluß gewesen sein. Da weitere Stellen von Bedeutung, als die von mir angeführten, nicht aufgebracht wurden, so handelt

es ſich alſo nur um ihre Erklärung und Taxierung.

Batiffol glaubt, daß meine Auffaſſung „ne répond pas exactement à une étude attentive des textes“; er iſt zwar ſofort bereit, die missa poenitentium als Rubrik der alten Liturgie zu ſtreichen, aber nur um an der „exclusion des pénitents“ um ſo entſchiedener feſt zu halten als einem „élément de la publicité de la pénitence qui s'est maintenu longtemps et n'a disparu que progressivement“. Am Schluſſe ſeiner Kritik ſtellt er als mit „genügender Klarheit“ ſich ergebende Reſultate folgende fünf zuſammen: 1) am Ende des Gottesdienſtes fand im Abendlande das Gebet über die Pönitenten, wie es Sozomenus (H. E. VII, 16) beſchrieben hat, ſtatt; 2) die Pönitenten waren der Mehrzahl nach beim (euchariſtiſchen) Gottesdienſt zugelaſſen, ohne jedoch die hl. Kommunion empfangen zu dürfen; 3) ſie wurden alſo nicht, wie die Katechumenen, nach der Homilie entlaſſen; 4) die notoriſchen Sünder waren vom Gottesdienſt ausgeſchloſſen und hielten ſich, mit dem Bußgewand bekleidet, im vestibulum der Kirche auf; 5) nach und nach (gegen Ende des 5. Jahrhunderts) ließ man in einigen Ländern (Rom, Gallien, Spanien) manche dieſer Ausgeſchloſſenen am Gottesdienſt bis zur Homilie einſchließlich teilnehmen.

Ein Vergleich dieſer Reſultate mit denen meiner Unterſuchung ergiebt eine größere Uebereinſtimmung, als Batiffol ſelber ahnt. Einerſeits giebt Batiffol einen liturgiſchen Akt der Büßerentlaſſung im allgemeinen preis und läßt die Büßer der Mehrzahl nach der euchariſtiſchen Feier anwohnen (1—3), anderſeits habe ich im „Rückblick“ die Möglichkeit offen gelaſſen, daß eine Büßerentlaſſung „da und dort, vielleicht in Gallien und Spanien, eine Zeit lang“ in Uebung geweſen iſt (5). So dreht ſich die Differenz hauptſächlich noch um Nro. 4: hielten ſich die notoriſchen Sünder als Büßer in der Vorhalle der Kirche auf?

Den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildete die Schilderung der römischen Bußpraxis durch den Kirchenhistoriker Sozomenus (VII, 16 Migne P.G. 67, 1460 sq.). Batiffol aber findet gerade in dieser Stelle ausgesprochen, daß der locus poenitentium sich nicht im Innern der Basilika befand, die Büßer also vom Gottesdienst ausgeschlossen waren. Allein die Worte: *ἀντιπρόσωπος δὲ δεδακρυμένος ὁ ἐπίσκοπος προσδραμών* besagen freilich, daß der Bischof „se déplace", aber nicht, daß er zu den Büßern h i n a u s geht. Eine Deplacierung ist es doch ebenso, wenn der Bischof vom Presbyterium zu dem innerhalb der Kirche befindlichen *τόπος τῶν ἐν μετανοίᾳ ὄντων* geht. Wenn es dann weiter heißt, daß nicht allein die Büßer weinen, sondern *καὶ τὸ πᾶν τῆς ἐκκλησίας πλῆθος*, so sind damit allerdings die Büßer vom übrigen Volk unterschieden, aber nicht aus der Kirche hinausgewiesen. Der Ton kann auch auf *πᾶν* liegen: nicht allein die Büßer weinen, sondern auch die g a n z e Versammlung. Daß der Büßer dann nach vollendeter Bußzeit *μετὰ τοῦ λαοῦ ἐκκλησιάζει* heißt soviel: er tritt aus der Reihe der Büßer in die des nicht büßenden Volkes über. Nicht das *ἐκκλησιάζειν* überhaupt beginnt damit, sondern das *ἐκκλησιάζειν μ ε τ ὰ τ ο ῦ λ α ο ῦ*. Den Hauptbeweis aber glaubt Batiffol gefunden zu haben in den Worten des Sozomenus: *ἤδη δὲ πληρωθείσης τῆς τοῦ θεοῦ λειτουργίας, μὴ μετασχόντες ὧν μύσταις θέμις ... ἐπὶ γῆς ῥίπτουσι σφᾶς*. Er fragt siegesfroh: „Qu' est ce à dire? Les non initiés ont-ils le droit d'assister à la divine liturgie? Les non initiés sont-ils seulement écartés de la communion?" Allein so bestechend dieses Raisonnement ist, Zwingkraft besitzt es doch nicht. Es stehen einander gegenüber Büßer und *μύσται*. Dieses Wort bezeichnet die durch die Taufe in die Kirche aufgenommenen vollberechtigten Gläubigen, welche der eucharistischen Feier anwohnen

und die Eucharistie empfangen dürfen. Sozomenus kann ihnen also ganz gut die Büßer gegenüberstellen, auch wenn diese bei der eucharistischen Feier zugegen sind, da ihnen der Empfang der Eucharistie, also gerade die Hauptsache abgeht[1]). Die ganze Schilderung des Kirchenhistorikers erweckt nicht den Eindruck, daß er sich die Büßer im Vorhofe denkt: sie stehen (sc. während des Gottesdienstes) niedergeschlagen und trauernd da; wenn der Gottesdienst aber beendet ist, werfen sie sich mit Weinen und Wehklagen auf den Boden, der Bischof geht ihnen entgegen und fällt ebenfalls nieder und das ganze Volk weint. Wo bleibt da die Ausschließung der Büßer?

1) Afrika. Aus meinen Darlegungen S. 486 ff. kann Batiffol ersehen, daß ich die von ihm ins Feld geführten Stellen bei Tertullian und Cyprian schon vorher unter Berücksichtigung der einschlägigen Litteratur wohl erwogen habe. Gerade Götz, auf welchen er sich stützt, warnt vor einer mechanisch äußerlichen Deutung (die Bußlehre Cyprians 1895 S. 16), und in der von Batiffol hervorgehobenen Stelle aus dem Briefe des römischen Klerus an Cyprian (inter Cypr. epist. 30, 6) ist der metaphorische Charakter der Redeweise ganz evident. Man hat es zudem mit einer Zeit zu thun, welche in den Bußfragen sich selber nicht klar war und eine oft ganz entgegengesetzte Behandlung zuließ. Eine Art vestibulum für die Büßer habe ich zugegeben und dabei bemerkt, daß eine Entlassung derselben um so hinfälliger wird, je schärfer sie von den übrigen Gläubigen getrennt sind.

Bei Augustin räumt Batiffol ein, daß die vom Kirchenvater Serm. 351, 4, 7 ins Auge gefaßten Büßer beim eucharistischen Gottesdienst zugegen sind und der Kommunion der

1) Epiphanius, der Amanuensis Cassiodors, übersetzt, wie ich schon in meiner früheren Abhandlung anfügte, die betreffenden Worte: illi communionem non percipientes.

Gläubigen zusehen, bestreitet aber ohne Angabe eines Grundes, daß dies alle Pönitenten seien. Wir haben jedoch gar keinen Grund, bei Augustin zwei Arten von Büßern anzunehmen. Er redet immer nur von Einem eigentlichen poenitentiae locus. De symb. 8, 16 sagt er, die Sünden werden in der Kirche auf dreifache Weise nachgelassen, in der Taufe, im Gebet und in humilitate majore poenitentiae. De fide et op. 16, 48 unterscheidet er dreierlei Sünden: die täglichen Verfehlungen, welche durch das Vaterunser getilgt werden; Sünden, für welche die Korreptionsmittel (Matth. 18, 15) heilsam sind, und endlich die (nicht auf die bekannte Dreizahl beschränkten) Kapitalsünden, bei welchen die humilitas poenitentiae eintreten muß, qualis in ecclesia datur eis, qui proprie poenitentes vocantur (vergl. 26, 48). Wo ist da eine verschiedene Behandlung der eigentlichen Büßer? Die Büßer werden von Augustin in seinen Predigten wiederholt besonders angeredet, was keinen Sinn hätte, wenn sie im Vorhofe ständen. Waren sie aber während der Predigt in der Kirche, dann auch während des übrigen Gottesdienstes, da es ja, auch nach Batiffol, eine Entlassung der Büßer nicht gab. Wenn das Konzil von Karthago vom Jahre 428 in can. 7 von Übelthätern redet, qui pro facinoribus suis de ecclesia pelluntur und welche die Bischöfe nicht aufnehmen dürfen, wenn sie es wagen ecclesiae catholicae limina attentare, so sind damit dauernd Exkommunicierte gemeint, welche gar nicht zu der gottesdienstlichen Versammlung kommen durften und auch nicht im Vorhofe standen. Batiffol selber macht darauf aufmerksam, daß der Kanon von „criminels“, nicht von „pénitents“ spricht. Das karthagische Konzil von 436 bestimmt: cujuscunque poenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universam ecclesiam commovet, ante absidam manus ei imponatur. Daß der Betreffende erst vom Vorhof in die Kirche eingeführt

werde, ſteht nirgens und ſo ſpricht auch dieſe Verordnung eher dafür, daß der Büßer in der Kirche ſeinen Platz hatte.

2) Italien. a) Was die mailändiſche Kirche betrifft, ſo beruft ſich Batiffol auf den Bericht des Paulinus vit. Ambros. c. 24: copiam imperatori ingrediendi ecclesiam denegavit, nec prius dignum judicavit coetu ecclesiae vel sacramentorum communione, quam publicam ageret poenitentiam. Daß damit nur der reueloſe, ſeiner Sünde ſich noch gar nicht bewußt gewordene, nicht aber der büßende Kaiſer vom Gottesdienſt ausgeſchloſſen wird, habe ich in meiner Abhandlung S. 495 ff. dargethan und ich kann einfach darauf verweiſen, da nichts dagegen vorgebracht wurde. Jedenfalls iſt vom vestibulum als Bußplatz in allen einſchlägigen Berichten keine Spur enthalten. In der Leichenrede rühmt der Biſchof die Bußleiſtung des Kaiſers mit den Worten: stravit omne, quo utebatur, insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum (n. 34), ebenſo Rufin H. E. II, 18: agnovit delictum culpamque cum lacrimis professus publicam poenitentiam in conspectu totius ecclesiae exegit. Freilich läßt Ambroſius die gefallene und büßende Jungfrau ſprechen: „Expulsa sum ab oculis tuis, jam non adjiciam ut resurgam ad templum sanctum tuum, et facta sum in exterminio“ (de laps. virg. 49). Allein darin kann man mit ebenſoviel, oder vielmehr mit größerem Recht leſen, daß dieſe gar nicht zum Gotteshauſe kommen durfte, als daß ſie im Vorhofe oder an der Kirchthüre ſtand. Da es ſich um eine potenzierte Sünde, um ſacrilegiſche Unzucht handelt, ſo iſt die Strenge begreiflich und ſie entſpricht einer Verordnung des Papſtes Siricius betreffs gefallener monachi et monachae: illas personas a monasteriorum coetu ecclesiarumque conventibus eliminandas esse (ep. 1, 6).

b) Für die Bußdisziplin der römiſchen Kirche legt B. gro-

ßes Gewicht auf den Bericht des Hieronymus über die Buße der Fabiola (ep. 30 ad Oceanum). Der Bericht lautet: „Quis hoc crederet, ut post mortem secundi viri in semetipsam reversa ... saccum induere t, ut errorem publice fateretur, et tota urbe spectante Romana ante diem Paschae in Basilica quondam Laterani ... staret[1]) in ordine poenitentium, episcopo presbyteris et omni populo collacrimantibus sparsum crinem, ora lurida, squalidas manus, sordida colla submitteret? Quae peccata fletus iste non purget? ... Aperuit cunctis vulnus suum, et decolorem in corpore cicatricem flens Roma conspexit. Non est ingressa ecclesiam Domini, sed extra castra cum Maria sorore Moysis separata consedit, ut quam sacerdos ejecerat ipse revocaret ... Recepta sub oculis omnis ecclesiae communione, quid fecit? etc. Ich habe davor gewarnt, aus dieſem Berichte allgemeine Folgerungen zu ziehen und eine erneute Prüfung hat mich in meiner Auffaſſung beſtärkt. Die Szene ſpielte ſich ab ante diem Paschae, was B. etwas unbeſtimmt mit au moment du carême wiedergiebt. In ſeinen Études d' histoire et de théologie positive 1902 knüpft er S. 165 daran die Bemerkung: „Saint Jérôme dit pour Fabiola ante diem paschae, simplement: on comprend, en effet, que la durée de la pénitence devait être variable et en certains cas dépasser de beaucoup la sainte quarantaine". Allein für den Verfaſſer der Vulgata, der Joh. 13, 1 *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* überſetzt mit ante diem festum paschae, iſt dieſer Termin nicht ein beliebiger Tag der Quadrages, ſondern der Gründonnerſtag, alſo der Tag, an welchem nach Ambroſius in ecclesia poenitentia relaxatur (ep. 20, 27), an welchem nach Innocenz I eis (den Büßern) remittendum Romanae

1) Durch ein Verſehen iſt dieſes Wort in meiner erſten Abhandlung S. 503 ausgefallen.

ecclesiae consuetudo demonstrat (Jaffé nr. 311 bei Batiffol Études S. 164). Fabiola kommt am Gründonnerstag im Bußgewand und stat in ordine poenitentium. Wie stimmt aber damit die weitere Angabe: non est ingressa ecclesiam Domini, sed extra castra consedit? Der Widerspruch löst sich wohl dahin, daß erstere Wendung einfach besagen will: sie erscheint als Büßerin, im Büßerstande. Ja, sie trat gar nicht in die Kirche ein, sondern setzte sich außerhalb nieder. Die beiden Perfekta weisen klar und deutlich auf einen einmaligen Akt und schließen eine Wiederholung gebieterisch aus. Vom „atrium“ ist nirgends die Rede. B. behauptet, sie habe sich ganz aus eigenem Antrieb der Buße unterzogen und sei während ihrer zweiten sündhaften Ehe von der kirchlichen Auktorität in keiner Weise behelligt worden. Dies ist schon aus dem Grunde wenig wahrscheinlich, weil der lobeseifrige Hieronymus kaum verfehlt hätte, es eigens hervorzuheben. Er sagt aber bei näherem Beschauen gerade das Gegenteil: ut quam sacerdos ejecerat ipse revocaret. Fabiola war wegen ihrer verbotenen Ehe exkommuniciert und suchte nun um Lösung nach, da sie nach dem Tode ihres zweiten Mannes in sich ging. In der That wird sie, und zwar der Schilderung des Kirchenvaters nach sofort in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufgenommen. Hieronymus deutet mit keiner Silbe an, daß die von ihm geschilderten Thatsachen zeitlich auseinanderliegen. Eine längere Ausdehnung der Buße hätte er wohl nachdrücklich betont. Die Buße der römischen Dame war somit kurz, aber intensiv, und setzte sich nach ihrer Rekonziliation gewissermaßen privatim fort. Hier dürfte es also B. an einer étude attentive du texte haben fehlen lassen. Er bezeichnet es als eine unrichtige Fragestellung, wenn man sage, daß von einer Büßerentlassung sich keine Spur finde. Denn die Mehrzahl der Büßer sei von der Öffentlichkeit der Buße dispensiert

gewesen und in der Kirche unter den übrigen Gläubigen geblieben; die von der Öffentlichkeit nicht dispensierten aber haben sich, wie Fabiola, im Atrium aufgehalten; weder die einen, noch die anderen brauchten nach der Homilie entlassen zu werden. Batiffol nimmt also zwar nicht Bußstationen mit allmählichem Übergang der Pönitenten von der einen zur andern, aber doch zweierlei Bußarten, eine verschiedene Behandlung der Pönitenten (im vierten und fünften Jahrhundert) an und gründet sie hier auf Dispensation der Mehrzahl von der Öffentlichkeit der Bußleistung. Nach dem Resumé am Schlusse seiner Untersuchung aber wäre die Unterscheidung zwischen öffentlichen und geheimen Sünden, nach seinen Études S. 163 endlich die zwischen graviora und leviora peccata maßgebend gewesen. Dieses Schwanken bezüglich des Einteilungsprinzipes ist nicht geeignet Vertrauen zu erwecken. Eine nähere Prüfung der Zeugnisse wird das Mißtrauen noch steigern.

Leo I bestimmt in Ep. 162, 19, daß diejenigen, welche in heidnischer Gefangenschaft durch Idololatrie, Mord oder Unzucht gesündigt haben, ad communionem nisi per poenitentiam publicam non oportet admitti. Diejenigen aber, welche bloß an den Opfermahlzeiten teilgenommen und Opferfleisch gegessen haben, possunt jejuniis et manus impositione purgari, ut, deinceps ab idolothytis abstinentes, sacramentorum Christi possint esse participes. Aus dieser Stelle in Verbindung mit dem Berichte des Hieronymus über die Buße der Fabiola zieht B. den Schluß: „Nous retrouvons là deux classes de pécheurs nettement entrevues déjà, ceux qui revêtent le sac et sont consignés à la porte de l'église, et ceux qui assistent au service divin confondus avec les fidèles, jeûnent, expient en leur particulier, mais doivent passer par l'imposition des mains avant d'être réadmis à la communion". (Études S. 163). Es ist nun richtig, daß sich uns hier eine

verschiedene Behandlung der Sünder zeigt entsprechend der Schwere ihrer Vergehungen; man kann aber nicht sagen, daß dieselbe zwei Bußklassen begründe. Denn die zweite Kategorie wird gar nicht zur „Buße" verwiesen, sie kommt nicht zu denen, welche, um mit Augustin zu reden, proprie poenitentes vocantur. Der Papst verordnet ihnen Fasten, die richtige Medizin für die, welche durch verbotenes Essen sich vergangen haben, dann erhalten sie Absolution und Kommunion. Von einem längeren Fasten ist nicht die Rede, die Betreffenden konnten also in kürzester Frist wieder zur Kommunion gehen.

Weiterhin führt B. eine Stelle Innocenz' I an, worin dieser „in den deutlichsten Ausdrücken" erklärt: „Qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus poenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum Romanae ecclesiae consuetudo demonstrat" (Études S. 163 f.). Auch B. anerkennt, daß die leviora „fautes graves mais moindres" sind, also „schwere" Sünden oder „Todsünden", aber nicht gerade der schlimmsten Art. Der Ausdruck poenitentiam gerere weist aber auf die poenitentia publica hin; die, welche ex levioribus poenitentiam gerunt sind durchaus nicht auf eine Stufe zu stellen mit den Sündern, welche bei Leo I durch Fasten und Handauflegung gereinigt werden. Bei Leo I stehen sich gegenüber poenitentia publica und jejunia et manus impositio, hier aber ist von beiden Arten gesagt, daß sie poenitentiam gerunt, also eigentliche „Büßer" sind. Dasselbe gilt von den Christen, welche aus Furcht oder Unwissenheit sich wiedertaufen ließen, und welche darum nach Leos Bestimmung non nisi per poenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus (S. 166) zur Rekonziliation gelangen können. So treffen wir nach dieser Seite noch denselben Stand der Bußdisziplin an, wie zur Zeit Cyprians, welcher schreibt: „Cum in minoribus peccatis agant pec-

catores poenitentiam justo tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant etc." (ep. 16, 2). Die von Batiffol vorgenommene Zweiteilung der Büßer finde ich somit unbegründet. Wer überhaupt Büßer wurde, mußte öffentliche Buße leisten am Büßerplatze; nur gefallenen Klerikern wird von Leo I privata secessio gewährt (ep. 167, 2).

Was die Verordnung des Papstes Siricius an den Bischof Himerius von Tarragona (ep. 1, 5 a. 385), bezüglich der Rückfälligen betrifft, so habe ich selber zunächst gesagt, daß daraus ein sicherer Schluß auf die Behandlung der erstmaligen Sünder, welche noch suffugium poenitendi haben, nicht gemacht werden kann. Es wäre in der That möglich, daß man dem Grundsatz der Einen Buße zu Liebe die Inkonsequenz begangen hätte, die Rückfälligen dem Gottesdienste anwohnen zu lassen, während man die Pönitenten davon ausschloß. Die Kommunion wird den Rückfälligen bis zum Todbette verweigert, ut hac saltem districtione correpti et ipsi in se sua errata castigent et aliis exemplum tribuant, quatenus ab obscoenis cupiditatibus retrahantur. Unterscheidet diese districtio sie von den Pönitenten oder von den übrigen Gläubigen? Im ersteren Falle könnte das plus von districtio, welches die Pönitenten trifft, nur im Ausschluß vom Gottesdienst bestehen, bei dem anwesend zu sein den Rückfälligen im vorhergehenden Satzteil gestattet wird. Das saltem kann die Rückfälligen aber auch in Vergleich mit den vollberechtigten Gläubigen setzen, und dann ist für die Pönitenten gar nichts daraus zu folgern.

Bei den Dicta Gelasii papae übersieht Batiffol, daß hier ein Abendländer seinen Landsleuten orientalische Bußkanones, die er selber nicht versteht, verständlich machen will. Davon,

daß dieser Text „mentionne précisement l'évolution qui a reduit dès lors à peu près à rien la catégorie des pénitents, exclus de l'intérieur de l'église", kann darum gar nicht die Rede sein. Wenn es heißt: „Erat proprie locus statutus, ubi stabant poenitentes, ut omnes in ecclesiam introeuntes scirent eos de criminalibus culpis poenitere", so folgt aus dem Tempus freilich, daß zur Zeit des „Diktators" die öffentliche Buße ganz verschwunden war, ein weiterer Grund, mit Thiel die Autorschaft des Papstes Gelasius zu bezweifeln.

Batiffol verweist noch gegen Boudinhon auf Sacrament. Gelas. I, 38: „Suscipis eum IV feria mane in capite quadragesimae et cooperis eum cilicio, oras pro eo et includis usque ad coenam Domini: qui eodem die in gremio praesentatur ecclesiae". Ich habe auf dieselbe Stelle in meiner Abhandlung S. 514 aufmerksam gemacht. Allein es ist mit derselben nicht viel anzufangen. B. wird doch aus dem includis im Ernste nicht „une exclusion des pénitents et leur station hors du seuil de l'église" folgern wollen. Wahr ist, daß die Pönitenten während des Gottesdienstes in der Fastenzeit „sont enfermés dans un lieu", aber daß dieser „distinct de l'église" sein soll, liest B. hinein. Mehr als ein von dem Platz der übrigen Gläubigen etwa durch Schranken abgeschiedener Standort kann daraus nicht gefolgert werden. Dazu paßt auch die Rubrik für die Rekonziliation am Gründonnerstag: „Egreditur poenitens de loco, ubi poenitentiam gessit, et in gremio praesentatur ecclesiae prostrato omni corpore in terra".

3) Gallien. Für die gallische Kirche beruft sich B. auf die von mir bereits berücksichtigten Synoden von Epaon 517 und Lyon 517, sowie auf Cäsarius von Arelate. Ich halte demgegenüber meine früheren Darlegungen in vollem Umfang aufrecht. Der can. 29 des erstgenannten Konzils er-

wähnt eine Entlassung der für Glaubensabfall Büßenden, gibt dieselbe aber deutlich genug als eine Neuerung zu erkennen, die wohl unter dem Einfluß alter orientalischer Bußkanones stand und sich schwerlich behauptete. Wie wenig man eine Büßerentlassung bisher kannte, zeigt gerade der Wortlaut des Kanons, wornach die Betreffenden sich entfernen sollen, nicht etwa wenn die Büßer, sondern wenn die Katechumenen procedere monentur. Auf keinen Fall paßt dieser Kanon zur Theorie Batiffols, „que les pénitents sont, les uns confondus avec les fidèles dans l'église, les autres laissés à la porte de l'église", da die hier genannten Pönitenten weder der einen noch der andern Kategorie zugewiesen werden können. Sicher zählte der Abfall zu einer Häresie nicht zu den leviora, bei welchen nach B. der Aufenthalt unter den übrigen Gläubigen gestattet war; mußten die Betreffenden aber an der Kirchthüre stehen, so war eine Entlassung sinnlos. Beim Konzil von Lyon übersieht B. völlig, daß es nicht Pönitenten, sondern einen Finanzminister, der in einer verbotenen Ehe lebte und dieselbe aufzugeben nicht gesonnen war, im Auge hatte. Die statuta ecclesiae antiqua, welche B. dem Cäsarius von Arles zuschreibt, jedenfalls in den Anfang des 6. Jahrhunderts verlegt, bestimmen in can. 16: „Episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam audire verbum Dei, sive gentilem, sive haereticum, sive iudaeum, usque ad missam catechumenorum". B. knüpft daran den Schluß: „Si personne n'est exclu (nullum prohibeat), il est à croire que les pénitents publics, ceux qui sont relégués à l'entrée de l'église, ont le droit d'assister eux aussi à l'homélie, et sont alors renvoyés avec les catéchumènes". Durch Deutlichkeit zeichnet sich dieser Satz nicht gerade aus. Meint es B. so, daß die öffentlichen Büßer, welche bis dahin an den Eingang der Kirche verwiesen waren, nunmehr im eigentlichen Innenraum die Predigt anhören

durften, oder stehen sie auch fernerhin am Eingang oder im Vorhof? Es ist klar, daß aus dem Kanon, der sich mit den nicht zur Kirche Gehörenden befaßt, ein sicherer Schluß auf die Behandlung der Pönitenten nicht gezogen werden kann. Ich glaube aber so schließen zu dürfen: wenn der Bischof niemanden das ingredi ecclesiam — und darunter versteht auch B. bei Theodosius und Fabiola den Eintritt in den Raum der Gläubigen — zur Anhörung der Predigt verwehren darf, nicht einmal Häretikern, Juden und Heiden, dann durften auch die öffentlichen Büßer in die Kirche eintreten und, da wir von einer Entlassung derselben nach der Homilie nichts hören, auch bei der Opferfeier bleiben.

4.) Spanien. B. citiert den can. 4 von Lerida (524 oder 546) in folgendem Wortlaut: „De his, qui se incesta pollutione commaculant, ut quousque in ipso detestando et illicito carnis contubernio perseverant, neque ad missam tantum catechumenorum in ecclesia admittantur". Also, folgert B., durften gewisse Pönitenten, welche von der missa fidelium ausgeschlossen waren, der missa catechumenorum anwohnen und wurden mit den Katechumenen entlassen. Dieser Schluß wäre, selbst die Richtigkeit der Lesart vorausgesetzt, falsch, da der Kanon nicht von Büßern, sondern von Sündern redet, welche eine incestuose Verbindung nicht aufgeben wollen. Das neque verdankt aber sein Dasein lediglich einem Druck- oder Schreibfehler bei Boudinhon; an Stelle des Eindringlings ist das richtige usque zu setzen und dann besagt der Kanon gerade das Gegenteil. Die missa catechumenorum bedeutet nicht den didaktischen Teil des Gottesdienstes, sondern wörtlich die Entlassung der Katechumenen. [1]) Die Incestuosen dürfen also, solange sie in der Sünde verharren, nur dem didaktischen Gottesdienst bis zur Entlassung der Ka-

1) Vgl. Rottmanner in Th. Qu.-Schr. 1889 S. 545 f.

techumenen anwohnen. Liegt nicht darin der Gedanke, daß sie dann, wenn sie ihre sündhafte Verbindung aufgeben und Buße thun, auch bei der Opferfeier bleiben dürfen?

Das kräftigste Argument für eine Büßerentlassung ist immer noch der am wenigsten beachtete can. 1 von Valencia (524), wornach das Evangelium vor der Opferung und Katechumenenentlassung, gleich nach der Epistel verlesen werden muß, da die heilbringenden Vorschriften unseres Herrn und die Predigt des Bischofs non solum fideles, sed etiam catechumeni ac poenitentes et omnes, qui ex diverso sunt anhören dürfen. Der Grund, weshalb ich mein Mißtrauen noch immer nicht überwinden kann, liegt in den Eingangsworten des Kanons. Die Konzilsväter haben diese Bestimmung aufgestellt bezw. erneuert antiquos canones relegentes. Wie leicht kann ein alter orientalischer Kanon hier Patendienste geleistet haben! Daß bei der Herübernahme solcher Kanones vielfach ziemlich mechanisch verfahren und auf die eigene Bußpraxis zu wenig Rücksicht genommen wurde, wird niemand bestreiten wollen. Ich will nur ein Beispiel anführen. Can. 9 der vorhin genannten Synode von Lerida will die Strafbestimmung des can. 11 von Nicäa wiederholen: *τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοί, καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.* In Lerida aber lautet die Fassung: die Delinquenten müssen sieben Jahre unter den Katechumenen beten und zwei Jahre unter den Gläubigen, und dann erst dürfen sie durch die Milde des Bischofs wieder teilnehmen am Opfer und an der Eucharistie. Das ist kleinasiatische und spanische Bußpraxis in drolligster Verquickung!

Auf die Synode von Toledo vom Jahre 435 spanischer, 400 unserer Ära hätte Batiffol nicht verweisen sollen, da ihre Bußbestimmungen seiner Theorie keineswegs zu statten kom-

men. Can. 16 lautet: Devotam peccantem non recipiendam in ecclesiam, nisi peccare desierit et desinens egerit aptam poenitentiam decem annis, recipiat communionem; prius autem quam in ecclesia admittatur ad orationem, ad nullius convivium christianae mulieris accedat etc. Wir treffen hier bei den ſpaniſchen Biſchöfen eine ähnliche Ungeſchicklichkeit im Gedankenausdruck, wie ſie ſchon das Konzil von Elvira unvorteilhaft auszeichnet. Jedenfalls aber iſt unrichtig, was B. dazu bemerkt: „Nons voyons là que des pénitents, après de graves fautes, sont admis dans l'église à prier, non a communier; mais avant d'être admis au service divin, certains sont exclus un temps de l'église, et cela confirme notre thèse“ (S. 17). Es waltet hier dieſelbe Strenge gegen gelübdebrüchige Jungfrauen, wie ſchon oben bei Ambroſius und Siricius. Sie werden aber nicht etwa ins Atrium verwieſen, ſondern ganz von der Kirche ferngehalten und erſt nachher wieder zum Gebet, d. h. zum Gottesdienſt ohne Kommunion zugelaſſen. Wie ſoll Batiffols Theſe dadurch beſtätigt werden? Wenn es ferner im can. 13 heißt: „De his qui intrant in ecclesiam et reprehenduntur nunquam communicare, admonentur ut, si non communicant, ad poenitentiam accedant“, ſo werden damit eben ſolche, welche im Bewußtſein ſchwerer Schuld zwar der Kommunion ſich entziehen, aber andererſeits der Buße ſich nicht unterwerfen wollen, zur öffentlichen Buße aufgefordert. Dadurch wird freilich der römiſche Diakonruf: „Si quis non communicat det locum“ (Greg. Magn. Dial. II, 23) beleuchtet, nicht aber eine Verweiſung der Pönitenten ins Atrium beſtätigt.

II.

Rezensionen.

Die **Bücher Esdras, Nehemias und Esther.** Ueberſ. und erklärt von Dr. **Michael Seiſenberger,** Prof. am k. Lyceum zu Freiſing, erzbiſch. geiſtl. Rat. Wien, Mayer u. Cie, 1901, gr. 8°. XX und 210 S. Preis: M. 5. (Kurzgef. wiſſenſchaftl. Kommentar zu den hl. Schriften des A. Teſt., herausgegeben von Prof. Dr. Bernhard Schäfer, Abt. I, Bd. 4, 1. Hälfte).

Das Werk bildet dem zeitlichen Erſcheinen nach die zweite Lieferung des von Bernhard Schäfer herausgegebenen Sammelwerkes. Dem Zwecke, welchen dieſes verdienſtliche Unternehmen verfolgt, Theologie-Studierenden und Seelſorgeklerikern eine wiſſenſchaftlich gehaltene, dabei aber kurz und präzis gefaßte Erklärung zu bieten, entſpricht der vorliegende Kommentar unſtreitig; die Ueberſetzung iſt gut, die Anmerkungen ſind ſorgfältig und fleißig gearbeitet, der Druck iſt ſehr korrekt. Wir können daher das Buch nur angelegentlich empfehlen.

Was wir an dem Werke auszuſtellen haben, iſt die Art der Behandlung litterarkritiſcher Geſichtspunkte. Die hieher gehörigen Fragen und Probleme hat der Verf. teils zu leicht genommen, teils zu kurz behandelt. So raſch, wie es S. XVI und 115 geſchieht, läßt ſich das Zeugnis des Joſephus, daß der Hoheprieſter, welcher zur Zeit Alexanders d. Gr. im Amte war, Jeddoa geheißen habe, nicht abthun und bei Seite ſtellen. Zur Sache ſelbſt ſei bemerkt, daß in dieſem Punkte die traditionelle Anſicht nicht zu halten iſt: der kanoniſche Schriftſteller, welcher die Bücher Esdras, Nehemias, Chronik redigierte, kann Esra nicht geweſen ſein, ſondern es war ein Späterer, der mindeſtens 100 Jahre nach Esra lebte und ſchrieb. Auch der wichtige Beweis für die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der

Bücher Esdras und Nehemias — eine zumal dankbare Aufgabe — wird S. XIX viel zu aphoristisch abgemacht. Hier mußte doch notwendig dem Leser eine kurze Uebersicht und kritische Beurteilung der ganzen ziemlich umfassenden Litteratur, welche die letzten Jahrzehnte zu dieser Frage gezeitigt haben, geboten werden. Der Verf. nimmt allerdings da und dort auf diese Litteratur Bezug (z. B. bei Erklärung der Urkunde Esdras 4, 7 ff.), aber diese aphoristische Behandlung genügt doch wohl nicht. Auch im Kommentar zum Buche Esther hat uns die Behandlung der litterarkritischen Probleme nicht befriedigt: bei dem Abschnitt 9, 20—32 mußte gesagt werden, daß dieses Stück von einer späteren Hand herrührt, als der vorhergehende Stoff, jedenfalls war auf das Bestehen einer diesbezüglichen Kontroverse aufmerksam zu machen. Ebenso hätten S. 181 bei der Datierung des Ptolemäus und der Kleopatra auch die von B. Jacob in der Zeitschrift f. d. alttest. Wissensch., Bd. 10, Jahrg. 1890, S. 274 ff. vorgebrachten Momente gewürdigt werden sollen.

Die äußere Einrichtung des ganzen Unternehmens betreffend erlaube ich mir, die schon früher, bei der Anzeige von Schmalzls Kommentar zu Ezechiel (Jahrg. 1901 dieser Zeitschrift, S. 444 ff. geäußerten Wünsche zu wiederholen: der Vulgatatext sollte nicht in deutscher Uebertragung, die zumal bei historischen Büchern ganz überflüssig ist, sondern im lateinischen Originaltext vorgeführt, und die einzelnen Seiten sollten mit Kolumnentiteln versehen werden.

Vetter.

Psalmenprobleme. Untersuchungen über Metrik, Strophik und Paseq des Psalmenbuches von **Hubert Grimme.** Freiburg (Schweiz), Kommissionsverlag der Universitätsbuchhandlung (B. Veith) 1902, VIII. 205 S. gr. 8°. (Collectanea Friburgensia, Neue Folge, Fasz. III [12 der ganzen Reihe]). Preis: M. 7,20.

Die Schrift umfaßt 4 Abschnitte. Der erste, S. 1—131, behandelt „die Metrik der Psalmen". Zuerst gibt der Verf. einen gedrängten Abriß seines bekannten metrischen Systems. Dieses System faßt als die rhythmische Einheit, auf welcher der hebräische

Vers ruht, Dipodieen und Tripodieen. Innerhalb dieser rhythmischen Einheit gelten als metrische Prinzipien: Ton, Silbenquantität und Cäsur. Die Quantität der Silben versteht Grimme im Sinne der von ihm geprägten Morentheorie. Von der Richtigkeit dieser Morentheorie nun vermögen wir uns noch immer nicht zu überzeugen, so sympathisch uns im übrigen das Grimme'sche System ist. Uebrigens ist die Frage der Morentheorie für die Beurteilung des vorliegenden Werkes belanglos: das Werk behält auch so seinen hohen wissenschaftlichen Wert. Dies gilt zunächst einmal für die S. 20 beginnenden textkritischen Emendationsvorschläge zu einer großen Anzahl von Psalmenstellen. Nicht weniger bedeutsam ist der zweite Abschnitt, der von den „Psalmen mit metrischem Wechsel" handelt (S. 132—146). Hier tritt die litterarkritische Betrachtung der Psalmen in den Vordergrund. Grimme unterscheidet in der allmäligen Bildung des Psalters folgende Redaktionsstufen: die erste und älteste liegt im ersten Psalmbuche vor, die zweite, welche zeitlich nahe an die Altersgrenze der ersten hinreicht, in Buch V, die dritte in Buch II, die vierte endlich in Buch III und IV. Diese Datierung ruht auf einer Statistik über die Zahl der metrisch gemischten Psalmen. Diese metrisch gemischten Psalmen faßt G. als zusammengesetzt aus verschiedenen Liedern oder Liedfragmenten. Damit bringt G. auch den Wechsel in den Subjekten „Ich" und „Wir" in Zusammenhang, ebenso wie „die Mischung heterogener Gefühle und Stimmungen, die in einer Reihe von Psalmen nach Erklärung verlangt" (S. 145). Denn gerade die Lieder, bei denen derartiger Wechsel zu beobachten ist, gehören zum Teil in die Kategorie der metrisch gemischten Psalmen.

Im dritten Abschnitt „zur Psalmenstrophik" S. 147—165 kommt der Verf. zum Ergebnis, daß dem Psalter die Strophentechnik zwar geläufig ist, jedoch der Nachweis strophischer Gliederung nur für ungefähr ein Drittel aller Psalmen positiv erbracht werden kann.

Besonderes Interesse bietet der letzte Abschnitt S. 166 ff. „Paseq-Legarmeh in den Psalmen." G. geht bei Erklärung des

Paſeq von der Bedeutung des Pisqa aus, alſo methodiſch ganz richtig vom Sichern zum Unſichern. Das Pisqa iſt an den wenigen Stellen, wo die altteſtamentlichen Texte es bieten, ganz unleugbar ein Hinweis auf Varianten oder Interpolationen. Dieſelbe Bedeutung nun als des Hinweiſes auf eine Variante, die ſich freilich nicht mehr in allen Fällen aufzeigen läßt, vindiziert G. in überzeugender Weiſe auch dem Zeichen Paſeq. Vetter.

Die neueren Entdeckungen und die Bibel. Von Rev. **John Urquhart.** Erſter Band: Von der Schöpfung bis zu Abraham. Zweiter Band: Von Abraham bis zum Auszug aus Aegypten. Vom Verfaſſer autoriſierte Ueberſetzung von **E. Spliedt.** Stuttgart, Max Kielmann, 1902. XVI, 333 S. XII, 331 S. 8°. Preis: je M. 4.

Dieſes apologetiſche Werk, das auf 4—5 Bände berechnet iſt, will auf Grund der neueren Entdeckungen die Glaubwürdigkeit der Bibel gegenüber den Angriffen des Rationalismus verteidigen. Der Verf. zeigt ſich für ſeine umfaſſende Aufgabe gut vorbereitet. Daß er in allen Teilen des in Betracht kommenden Wiſſensgebietes Fachmann und ſelbſtändiger Forſcher ſei, wird kein vernünftiger Beurteiler fordern. Am ſicherſten und ſelbſtändigſten ſcheint ſich der Verf. auf dem Boden der Aegyptologie zu bewegen; auch da, wo ſeine Apologetik der Aſſyriologie und ihren Forſchungen die Argumente entnimmt, darf ſie für zuverläſſig gelten. Dagegen da, wo die Sprachen und Litteraturen der aſiatiſchen Indogermanen, der Inder und Eranier, ſpeziell Veda und Aveſta, in Betracht kommen, kann das Werk die gleiche Zuverläſſigkeit nicht beanſpruchen. In den altteſtamentlichen Fragen vertritt der Verf. den ſtreng traditionellen Standpunkt, nicht ohne einen gewiſſen Optimismus, der ihn manche Schwierigkeiten der traditionellen Auffaſſung doch unterſchätzen läßt. Optimiſtiſch möchten wir auch die chronologiſchen Anſätze über die moſaiſche Zeit, die Richterzeit und die ältere Königszeit nennen. Hier läßt ſich vorerſt und noch lange nicht mit ſicheren Daten operieren. Um nur Eines anzuführen: in der einfachen Weiſe, wie es II, S. 161. 162 verſucht wird, kann der

scheinbare Widerspruch zwischen der Chronologie des Richterbuches und der I. Kön. 6, 1 gegebenen Ziffer nicht gelöst werden. — In der Form vermissen wir häufig die Citation der Quelle, welcher der einzelne Beleg entnommen ist. Wenn z. B. I, 52 ein Fragment aus einem vedischen Hymnus in deutscher Uebersetzung citiert wird, so sollte doch durch genaue Citation der Nummer des Liedes wenigstens die Möglichkeit geboten sein, diese Uebersetzung mit dem sanskritischen Original zu vergleichen, es ist aber nicht einmal gesagt, welcher Veda gemeint ist.

Diese Ausstellungen können uns jedoch nicht hindern, das reichhaltige und durchaus objektiv gehaltene apologetische Werk auch katholischen Lesern aufrichtig zu empfehlen. Namentlich der zweite Band, in welchem der Verf. „das ägyptische Wasserzeichen" in den Berichten der Bücher Genesis und Exodus nachzuweisen sucht, enthält eine Fülle von belehrendem Stoff und nicht wenige neue, überraschende Gesichtspunkte. Vetter.

---

1. **Babel und Bibel.** Ein Vortrag von **Friedrich Delitzsch.** Mit 50 Abbildungen. Leipzig, Hinrichs, 1902, 52 S., 8°. Preis, M. 2.
2. **Bibel und Babel.** Eine kulturgeschichtliche Skizze von **Ed. König** Dr. ph. und th., o. Prof. an d. Univ. Bonn, 3. Aufl., Berlin Warneck, 1902, 51 S., 8°. Preis: M. 0,80.
3. **Der Kampf um Bibel und Babel.** Ein religionsgeschichtl. Vortrag von D. **Sam. Oettli,** o. Prof. d. Theol. in Greifswald, Leipzig, Deichert, 1902, 32 S., 8°. Preis: M. 0,80.
4. **Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte,** von D. **Rud. Kittel,** o. Prof. d. Theol. in Leipzig. Leipzig, Deichert. 1903. 36 S. 8°. Preis: M. 0,80.
5. **Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem zweiten Jahrtausend vor Chr.** Von Dr. th. **Aug. Klostermann,** Prof. an d. Univ. Kiel. 2. Aufl. Leipzig, Deichert. 1902. 31 S. 8°. Preis: M. 0,80.

Der Vortrag Friedrich Delitzsch's, des berühmten Assyriologen, den die Hinrichs'sche Verlagshandlung in prächtiger Ausstattung, mit zahlreichen Abbildungen versehen, weiteren Kreisen zugänglich

gemacht hat, zeichnet zunächst S. 1—29 die hohe kulturgeschichtliche Bedeutung Babyloniens und seiner Denkmäler im allgemeinen, sodann S. 29—50 die Beziehungen dieser Denkmäler zu den biblischen Texten, und schließt mit einer warmen Empfehlung der vor 3—4 Jahren gegründeten „Deutschen Orient-Gesellschaft." Der Vortrag, mit seinem frischen Ton und seiner lebensvollen Darstellung konnte nicht verfehlen, das Interesse für Babylonien und seine kulturgeschichtliche Bedeutung neu zu heben und zu beleben. Hätte der Redner sich auf das kulturgeschichtliche Gebiet beschränkt, so wäre ihm der ungeteilte Beifall auch der Theologen sicher gewesen. Aber der Redner behandelt das Verhältnis von „Babel und Bibel" auch nach der religionsgeschichtlichen Seite und zwar völlig im Sinne des Mythismus, ja er geht noch weiter als irgend ein anderer Vertreter des Mythismus, indem er u. a. S. 29 behauptet, daß „eine ganze Reihe biblischer Erzählungen jetzt auf einmal in reinerer und ursprünglicherer Form aus der Nacht der babylonischen Schatzhügel ans Licht treten". Solche, sachlich völlig irrige Ueberschätzung der babylonischen Religion auf Kosten der Offenbarung mag man einem für das babylonische Altertum begeisterten Assyriologen ja wohl zu gute zu halten, aber sie mußte den Widerspruch der Theologen herausfordern.

Diesem Widerspruch verleiht Ed. König in seiner sehr gelehrten Gegenschrift gediegenen Ausdruck. Der Gedankengang der Schrift ist folgender: Die Keilschrifttexte sind vor allem nichts weniger als einwandfreie geschichtliche Dokumente, nach denen ohne Weiteres die Bibel und ihre Berichte korrigiert werden könnten. Vielmehr sind die assyrisch-babylonischen Texte vielfach äußerlich mangelhaft überliefert, und innerlich subjektiv gefärbt, einseitig und parteiisch. Dagegen die biblischen Berichte haben — ganz abgesehen von ihrem Offenbarungscharakter — die Vermutung innerer Glaubwürdigkeit für sich. Diese These stützt K. durch einen dreifachen indirekten Indizienbeweis. Weiter wendet sich K. gegen Delitzschs Behauptung, daß um 2500 v. Chr. kananäische Stämme nach Babylonien eingewandert, und daß aus diesen kananäischen Stämmen die 12 Stämme Israels hervorgegangen seien, erörtert

ferner die Beziehungen der israelitischen Kultur zu außerisraelitischen Kulturelementen, insbesondere aber das gegenseitige Verhältnis von Bibel und Babel in religiösen Anschauungen. K. lehnt die These, daß die Quelle des israelitischen Monotheismus in Babylonien zu suchen sei, entschieden ab und vergleicht schließlich das ästhetische und sittliche Niveau der babylonischen und israelitischen Kultur, um S. 51 zum Endergebnis zu gelangen: „Babel ist gewiß der Ausgangspunkt vieler Kulturelemente für nähere und entferntere Gebiete gewesen, aber die Religion, dieser abschließende Faktor aller Kultur, besitzt ihre klassische Litteratur in der Bibel".

Öttlis Vortrag beschäftigt sich ausschließlich mit den religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Israel und Babylon, und zwar vertritt der Redner den Standpunkt eines gemäßigten Mythismus. Die beiderseitigen Schöpfungsberichte, den biblisch-elohistischen im ersten Kapitel der Genesis, und den babylonischen erklärt Oettli für historisch verwandt, nicht in dem Sinne, daß die babylonische Form aus der biblischen entstanden wäre, noch in dem, daß beide auf eine gemeinsame Quelle, die Uroffenbarung zurückgingen, sondern in dem Sinne, daß „mit Bezug auf das Stoffliche des Vorstellungsmaterials uralte babylonische Ueberlieferungen bis zu einem gewissen Grade auf die Gestaltung des ersten Schöpfungsberichtes der Bibel Einfluß geübt haben" (S. 15). Aehnlich urteilt Oe. über die beiderseitigen Beziehungen im Sintflutberichte, im Gottesbegriffe und in den Kultuseinrichtungen.

Zu ganz anderen Ergebnissen als Oettli, gelangt Kittel in seiner gehaltvollen Untersuchung, die ebenfalls ursprünglich einen Konferenz-Vortrag darstellte. K. geht von den Entdeckungen auf griechischem Boden aus, welche die angeblich sagenhaften Persönlichkeiten eines Priamos, Minos, Midas u. s. w. als leibhaftige geschichtliche Gestalten erwiesen haben, um von da aus einen Analogieschluß auf Israels Vorgeschichte zu machen. Wenn wir jetzt für das Griechentum in Hellas selbst, auf den Inseln und in Kleinasien eine hochentwickelte Kultur bereits im zweiten vorchristlichen Jahrtausend nachweisen können, sollten die Verhältnisse für Syrien

und Palästina im selben zweiten Jahrtausend wesentlich anders gelegen haben? Der Thontafel-Fund von Tell el Amarna gibt eine deutliche Antwort. Ferner — bis in die jüngste Zeit galt es als wissenschaftlich, die israelitischen Patriarchen-Namen Abraham, Jakob, Josef einfach als Stammesnamen zu deuten. Die neuerdings publizierten zahlreichen Eigennamen aus der Hammurabi-Zeit und die Eigennamen der südarabischen Inschriften haben dieser Willkür ein definitives Ende bereitet. Denn jetzt wissen wir, und können es inschriftlich belegen, daß Namen wie Abram (Abiram), Sarah (Saraj), Nachor, Jakob (Jakobel) ächte Namen der Hammurabi-Zeit waren, also derjenigen Periode, in welche die Bibel deren Träger verlegt. Soll der nachexilische, gelehrte, babylonische Jude, der in den letzten Jahrzehnten für die Erklärung des 14. Kap. der Genesis eine bedeutsame Rolle spielen mußte, wirklich so genau mit den Gesetzen der altsemitischen Namenbildung vertraut gewesen sein?

Weiter, das Verhältnis der Schöpfungs- und Flutgeschichte in der babylonischen Litteratur und in der Bibel läßt sich nicht einfach dahin erklären, wie es bei Delitzsch geschieht, daß die Bibel aus der babylonischen Quelle geschöpft habe. Vielmehr liegen hier zwei Traditionsströme vor, und „nur eine jahrhundertelange selbständige Entwicklung zweier ehedem einheitlichen Traditionsströme kann uns die Erscheinung erklären" (S. 27). Welches war aber die Quelle dieser beiden Ströme? Auf geschichtlichem Wege können wir eine Antwort nicht finden. Der Glaube giebt uns Antwort: „die biblische Anschauung, die ein Stück unseres Glaubens ausmacht, ... ist für uns nicht babylonische Weltanschauung, sondern uralte, teils erlebte, teils von Gott den Menschen mitgegebene und in seinem Volke bewahrte Kunde" (S. 29).

Engere Grenzen als Kittels Vortrag hat sich Aug. Klostermanns treffliche Rektoratsrede vom 5. März 1898 gezogen. Der Redner beleuchtet die Amarnatafeln nach einem interessanten, scheinbar nebensächlichen und doch recht bedeutsamen Gesichtspunkte, „um lediglich aus dem Verkehr und den Verkehrsformen, die sie uns zeigen, den Eindruck hervorzulocken, daß die Briefschreiber einer der unserigen, nicht allzufremden, hochgebildeten Gesellschaft an-

gehören". Der briefliche und persönliche Verkehr, dessen Formen die Amarna-Tafeln für die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends bezeugen, mutet uns zum Teil ganz modern höfisch an. Und mit Recht zieht der Redner am Schlusse die Folgerung: „Unnatürlich werden uns die Versuche denken, das aus Aegypten nach Kanaan ziehende Israel .... nach Analogie der heutigen Südseekannibalen, Buschneger und Feuerländer als eine in Fetischismus und Animismus geknechtete rohe Horde vorzustellen. Der Kulturschatz, dessen wir uns heute erfreuen, ... ist ein viel älteres Erbe der geschichtlichen Menschheit, als die hochmütige Selbstzufriedenheit des modernen Menschen es ahnt" (S. 30).

Vetter.

---

1. Der **Schöpfungsbericht der Genesis** (1, 1—2, 3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt von **Fr. Vinz. Zapletal,** O. Pr., o. Prof. d. altteſt. Exegeſe an d. Univ. Freiburg (Schweiz). Freiburg, b. Veith 1902. VI. 104 S. 8.°
2. **Schöpfung, Bibel und Inſpiration.** Von Dr. **Carl Holzhey,** Prof. d. Theol. Stuttgart und Wien, Roth 1902. VI. 75 S. kl. 8°.

1. Die Schrift enthält folgende Abschnitte: Die Berechtigung, Gen. 1, 1—2, 3 gesondert zu behandeln, S. 1—5; der Text von Gen. 1, 1—2, 3, S. 6—35; die Kosmogonien der Nachbarvölker, S. 36—52; die verschiedenen Erklärungen des biblischen Schöpfungsberichtes, S. 53—66; die natürlichste Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes, S. 67—76; die litterar-historische Seite von Gen. 1, 1—2, 3, S. 77—104.

Zapletals Auffassung vom biblischen Schöpfungsberichte ist in Kurzem folgende: der Schöpfungsbericht will lehren, daß die Welt von Gott geschaffen, daß die Schöpfung anthropocentrisch, und daß der Sabbat ein heiliger Tag ist; die Darlegung dieser Lehren ist von apologetischer Tendenz getragen, insbesondere gegen die Vergötterung der Gestirne, Tiere u. s. w. gerichtet. Der Bericht schließt sich sowohl sachlich an die naturwissenschaftlichen Anschauungen, die zur Zeit seiner Abfassung in Palästina populär waren,

als formell an gewisse mythologische Ausdrücke, namentlich solche babylonischen Ursprungs an, wobei er jedoch diese Ausdrücke monotheistisch umdeutete. Die Ordnung der einzelnen Schöpfungswerke lehnt er an die Sabbatwoche an, so daß sich ihm ein Schema von 6 Arbeitstagen mit einem darauf folgenden 7. Ruhetage ergibt. Die 6 Tagewerke zerfallen wieder in 2 Ternare, indem der erste Ternar die Schöpfung der Regionen und „Kampfplätze" berichtet, der zweite aber die Schöpfung der auf jenen Kampfplätzen thätigen „Heere". Den Schlüssel zu dieser Deutung gibt das Wort ṣeba'am (2, 1).

Wir stimmen dem Verf. zu in seiner Deutung der Grundgedanken des Schöpfungsberichtes, ebenso in der Annahme einer den Bericht beherrschenden apologetischen Tendenz; ferner in der Deutung des Schemas auf die Sabbatwoche; nicht aber stimmen wir zu der weiteren Annahme, daß der Bericht das Werk eines Gelehrten sei, der babylonisch-mythologische Termini in monotheistischem Sinne umgedeutet habe. Wir erblicken im Schöpfungsberichte eine uralte, in Abrahams Familie ursprünglich babylonisch fortgepflanzte, und später nach dem Wechsel der Sprache hebräisch weitergegebene Ueberlieferung.

Gegen die Fassung der beiden Ternare als productio regionum et exercituum (S. 72) haben wir philologische Bedenken. Einmal heißt ṣeba'am nicht „ihre Heere", sondern „ihr Heer". Ferner: es ist nicht ausgemacht, daß überhaupt das Wort צְבָא an dieser Stelle steht, die LXX haben *κόσμος*, welches Wort Exod. 33, 5 zweifellos „Schmuck" bedeutet, die Vulgata hat ornatus. Letzteres Wort kann niemals „Heer" oder auch nur etwas Ähnliches bezeichnen wollen. Wir glauben, daß der LXX sowohl als der Vulgata die Lesung צְבִיאָם „ihr Schmuck", statt צְבָאָם „ihr Heer" zu Grunde liegt. Das ist keine Variante, weil m Konsonantentext bei defektiver Schreibweise das Wort nach beiden Fassungen gleich geschrieben wurde. Aber eine Frage ist es doch, ob die Vokalisation ṣebi'am, welche LXX und Vulgata bezeugen, ohne Weiteres für sekundär gelten müsse, gegenüber der andern von MT, Peschittha und Targum vertretenen, und wohl auch schon durch Is. 40, 26 bezeugten Vokalisation ṣeba'am.

2. Holzhey hat ſeine Unterſuchung in drei Teile gegliedert: „Bericht der Wiſſenſchaft über die Schöpfung“ S. 5—18, „Bericht der Bibel über die Schöpfung“ S. 19—42, „die Inſpiration der hl. Schrift“, S. 43—75. Den Kernpunkt der Unterſuchung bildet der dritte Teil, in welchem der Verf. den, wie uns ſcheint, methodiſch und ſachlich richtigen Nachweis führt, daß die durch den inſpirierten Charakter der Bibel bedingte Irrtumsloſigkeit deren Unvollkommenheit auf dem Gebiete des natürlichen Wiſſens nicht ausſchließe.

Soweit billigen wir die ſcharfſinnigen Ausführungen des Verf., nicht aber ſeine Anſicht über den Urſprung des Hexaëmeron. Leider ſpricht ſich H. nirgends, namentlich auch nicht im zweiten Teile ſeiner Schrift, klar und präzis darüber aus, wie er ſich den Urſprung des bibliſchen Schöpfungsberichtes nach ſeiner litterariſchen Seite vorſtellt. Wir glauben aber doch nicht irre zu gehen, wenn wir aus ſeinen Darlegungen den Sinn herausleſen, der bibliſche Schöpfungsbericht ſtelle einen in monotheiſtiſchem Geiſte und in ſtreng monotheiſtiſcher Tendenz gefertigten Auszug aus dem babyloniſchen Schöpfungsepos dar, und zwar ſei dieſer Auszug in nachexiliſcher Zeit entſtanden, beeinflußt durch das große Gewicht, welches das nachexiliſche Judentum laut dem Zeugniſſe der Bücher Esra und Nehemias auf die Haltung des Sabbatgebotes legte (vgl. S. 34. 35). Dieſe Theſe nun beſtreiten wir, ſowohl was die Datierung des Schöpfungsberichtes und deren Begründung betrifft (weil aus Amos 8, 4—6 zur Genüge hervorgeht, daß die israelitiſche Volksſitte ſelbſt im Nordreiche, auch in Zeiten religiöſen Niederganges, an der äußerlichen Beobachtung des Sabbat als Ruhetages feſthielt) als in Bezug auf die litterariſche Entſtehungsgeſchichte des Berichtes. Das babyloniſche Gepräge, welches der Bericht allerdings in mehreren Zügen aufweiſt, erklärt ſich vollſtändig, wenn der Schöpfungsbericht eine in Abrahams Familie mündlich fortgepflanzte und aus der babyloniſchen Heimat nach Kanaan mitgebrachte mündliche Ueberlieferung darſtellt. Von den Argumenten, aus welchen H. S. 39—41 den Schluß ableitet, „das Material der bibliſchen Erzählung bilde einen Auszug aus einem

anderen, umfangreicheren Schöpfungsdrama" anerkennen wir auch kein einziges als durchschlagend.

Wir können daher in dem vorliegenden, gewiß wohlgemeinten Versuch, Mythismus und Inspirationsglaube zu vereinigen, den richtigen Weg zur Lösung der Schwierigkeiten nicht erblicken.

Vetter.

Histoire des Livres du Nouveau Testament par E. Jacquier. Tome I. Paris, Lecoffre 1903. XII u. 491.

Der „Geschichte der Bücher des N. T." gehen allgemeine Erörterungen in zwei Kapiteln voran. Im ersten wird die Chronologie des N. T. behandelt, das Datum der Geburt Christi, der Taufe und des Beginnes der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, die Dauer der letzteren, Tag und Jahr der Kreuzigung des Herrn, sodann die Chronologie des Lebens Pauli und die Zeit des Todes Petri und Pauli (pag. 1—21). Der Verf. kommt bei dieser Untersuchung im ganzen zu den Resultaten, welche man als die wahrscheinlich richtigen wird bezeichnen dürfen. Ausgangs- und Orientierungspunkt bei der Bestimmung des Datums der Geburt Jesu ist der Tod Herodes des Gr. und in diesem Betreff bleibt auch J. bei dem Jahr 750 stehen (pag. 3). Folgerichtig nimmt er dann als Jahr der Geburt Jesu 748 oder 749 an; als Zeit der Kreuzigung den 15. Nisan 783 p. u. c. = 30 p. Chr. n. (pag. 15); letzteres Datum scheint mir aus verschiedenen Gründen viel fester zu stehen als jenes der Geburt. Die öffentliche Wirksamkeit währte nach J. wahrscheinlich zwei Jahre (pag. 14); interessant war mir die Notiz über Joh. 6, 4: dieser Text wäre wertvoll, wenn die Lesart *τὸ πάσχα* sicher verbürgt wäre (pag. 13). Ja, eben darüber müssen jedem Unbefangenen Bedenken aufsteigen. Als ziemlich feste Punkte in der Chronologie des Lebens Pauli darf man wohl die Hungersnot (Apg. 11, 28—30) und die Austreibung der Juden aus Rom ansehen, 45—46 und 49 (50), sodann die Ankunft des Apostels in Rom (Frühjahr 61, pag. 16 und 18). In dem zweiten Kapitel (23—29) giebt J. eine wohlgelungene Ausführung über die Sprache des N. T., um dann mit der eigentlichen Geschichte

der Bücher desselben zu beginnen. Zuerst kommen nach einer ansprechenden Darlegung über die Persönlichkeit und Lebensverhältnisse des Paulus die Briefe dieses Apostels zur Behandlung, die Briefe an die Thessalonicher, Korinther, Römer, die Gefangenschafts- und Pastoralbriefe und endlich das Schreiben an die Hebräer. Hier entwickelt der Verf. gesunde Ansichten; die Analyse des Römerbriefs (pag. 239 ff.) möchte als wohl gelungen prädiziert werden. In der Untersuchung über den Galaterbrief (pag. 170—218) finde ich die Bestimmung der Epistel für die christlichen Gemeinden in Südgalatien sehr beachtenswert. Der Verf. nennt diese ganz ausdrücklich die probablere (pag. 185). Die Anzeichen dafür, namentlich die Einführung des Barnabas, des Begleiters Pauli auf der ersten Missionsreise, welche nach Pisidien und Lykaonien führte, sind auch gar zu sprechend. Wenn aber J. dem Galaterbrief seine Stelle zwischen I. und II. Kor. anweist (57/58, pag. 190), so wird er mit dieser Ansicht Widerspruch erfahren: gewiß werden in Gal. wie in I. und II. Kor. von Paulus die Judaisten bekämpft, aber hier und dort ganz anders gezeichnet, so daß gerade aus dieser Zeichnung eine wesentlich frühere Abfassungszeit des Gal. sich ergiebt. Wenn J. bei Besprechung des Hebräerbriefs mich zu denen rechnet, welche den Brief 65—66 ansetzen (pag. 440), so hat er sich getäuscht; ich nenne vielmehr in meiner Einleitung (S. 602) ausdrücklich das Jahr 63 oder 64 als Entstehungszeit. Belser.

Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus. Von Lic. Dr. **Hönnicke**, Privatdozent an der Universität Berlin. Leipzig, Böhme 1903. IV u. 68 S. Preis M. 1.50.

Diese kleine Schrift behandelt ausschließlich die Chronologie des Lebens Pauli. Zuerst wird die Zeit des Amtsantrittes des Festus untersucht (S. 2—19), weiterhin die Zeit des Pronkonsulats von Gallio und der Vertreibung der Juden aus Rom, des ersten Aufenthalts Pauli in Korinth und in Ephesus (20—38), die Zeit der Bekehrung des Apostels, der Kollektenreise und des Apostelkonvents (39—52); es folgen noch Anmerkungen und eine Uebersicht der verschiedenen chronologischen Datierungen seitens der Ge-

lehrten (53 bis Schluß). Das vom Verf. zur Unterſuchung gewählte Thema iſt von andern ſchon bearbeitet; allerdings erfährt hier die bekannte in neueſter Zeit von Harnack aufgeſtellte Theorie (die Chronologie der altchriſtlichen Litteratur 1897 S. 233 ff.) Berückſichtigung und Widerlegung; allein auch in dieſer Beziehung hat H. Vorgänger, beſonders Zahn (Einl. II, 626 ff.), Schürer (Zeitſchrift für w. Theologie 1898, S. 21 ff.) und den Rezenſenten (Quartalſchrift 1898, S. 353 ff.). Natürlich kennt H. letztere Arbeit nicht, wenigſtens zitiert er ſie nicht. Auch die bezüglichen Ausführungen in meiner Einleitung ſind ihm unbekannt; dort habe ich mich gleichfalls über die von H. behandelten Punkte ausgeſprochen, ſo S. 433 über die Zeit der Bekehrung des Paulus (33), über die Zeit des Todes von Herodes Agrippa I. (44), die Zeit der Hungersnot in Jeruſalem, der Kollektenreiſe (46, S. 177 f.; 433 f.), über das Edikt des Klaudius und die Ankunft Pauli in Korinth (50—51; S. 468), über die Zeit des Amtsantrittes von Feſtus und der Ankunft Pauli in Rom (128 f.). Die Ergebniſſe ſtimmen in ſehr vielen Punkten mit denen H.s zuſammen, nur daß ich größere Beſtimmtheit anſtrebte. Die Schwierigkeiten, die einer Fixierung nach Jahren und Monaten entgegenſtehen, ſind ja bekannt; allein wer in einer praktiſchen Lehrthätigkeit nahezu täglich über die gemeinten Gegenſtände ſich auszuſprechen hat, muß die Ereigniſſe im Leben des Paulus wenigſtens nach Jahren feſtzuſetzen ſuchen und dies iſt im ganzen auch möglich. Die Behauptung H.s (S. 39), daß die heidenchriſtliche Gemeinde in Rom ſich erſt ſeit der Vertreibung der Juden entwickelt habe, indem infolge des klaudianiſchen Edittes auch viele von den Judenchriſten Rom verließen, entbehrt jeder Begründung; ich verweiſe ihr gegenüber auf die Darlegung Einl. S. 536 f. Irgend welche nennenswerte Förderung des wiſſenſchaftlichen Standes der behandelten Frage vermag man in der Schrift nicht zu entdecken. Belſer.

---

1. **Die katholiſche Kirche** unſerer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild herausgegeben von der Leo-Geſellſchaft in Wien. Dritter Band. Das Wirken der katholiſchen Kirche auf dem Erdenrund

unter besonderer Berücksichtigung der Heidenmissionen unter Mitwirkung von Fachgenossen und mit Benutzung amtlichen Materials bearbeitet von **P. M. Baumgarten.** Mit 1 Farbenbild, 4 geographischen Karten in Schwarzdruck, 2 Doppelkarten in Buntdruck, 35 Kunstbeilagen, 588 Textbildern und 6 statistischen Tafeln. München, Allgem. Verlagsgesellschaft m. b. H. 1902. XXXII, 430 S. gr. 4. M. 22.

2. **Die kath. Kirche in der Schweiz.** Ihr gegenwärtiger Bestand nebst einem historischen Überblick über die Vergangenheit. Bearbeitet von **A. Büchi.** Mit einer Karte in Buntdruck, 8 Tafelbildern, 85 Textillustrationen und 8 statistischen Tabellen. Ebd. 1902. VI, 105 S. gr. 8. M. 3.50.

1. Das Prachtwerk, über das schon 1900 S. 297, 1902 S. 133 berichtet wurde, ist nun zum Abschluß gelangt. Nachdem im ersten Band die Centralregierung der Kirche und im zweiten der Bestand der Kirche in Deutschland, Oesterreich-Ungarn, Schweiz und Luxemburg geschildert worden war, erhalten wir im dritten eine Darstellung der Gesamtkirche. Der erste Abschnitt giebt einen geschichtlichen Ueberblick über die Missionen und erörtert Aufgabe und Wirken der Propaganda oder der Kongregation zur Ausbreitung des Glaubens; die fünf folgenden Abschnitte stellen den Stand der Kirche in den fünf Weltteilen dar; der siebente handelt von Missionsthätigkeit und Missionserfolgen, der letzte bietet ein Verzeichnis der zahlreichen Illustrationen, sowie Personen-, Orts- und Sachregister. Der Band umfaßt ein ungleich größeres Gebiet als die zwei vorausgehenden. Demgemäß konnte nicht so wie früher in das Detail eingegangen werden; die Darstellung mußte sich auf das Wesentlichste beschränken. Den statistischen Angaben gehen stets kurze historische Ausführungen oder chronologische Notizen zur Seite, und hier stößt man dann und wann auf einen Fehler. Es hätte sich empfohlen, wenn die Zeit zu eingehenderen Studien fehlte, wie zum Studium der Fastes épiscopaux von Duchesne für Frankreich, mit solchen Notizen sparsamer zu sein; denn es ist besser, nicht als nicht recht zu berichten. Da das Werk indessen auf strenge Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch erhebt, so ist auf

derartige Fehler kein besonderes Gewicht zu legen, und im ganzen ist es als das anzuerkennen, was es nach dem Vorwort sein will, als ein Volksbuch im edelsten Sinn des Wortes.

2. Die katholische Kirche in der Schweiz erfuhr durch Büchi schon im 2. Band des vorstehenden Werkes eine ziemlich eingehende Behandlung (S. 243—292). Indem ihr nun eine besondere Schrift gewidmet wird, ergab sich, da bei dieser die Schranken wegfielen, die dort mit Rücksicht auf den Plan des großen Werkes zu beobachten waren, eine erheblich eingehendere Darstellung; auch wurden die Illustrationen vermehrt. Die Schrift wird nicht bloß in der Schweiz, für die sie zunächst bestimmt ist, sondern auch in weiteren Kreisen willkommen sein, da sie manche neue Kunde über die kirchlichen Verhältnisse des Alpenlandes bringt. Funk.

---

1. **Das Testament unseres Herrn** und die verwandten Schriften. Von Dr. **F. X. Funk.** Mainz, Kirchheim 1901. XII, 316 S. gr. 8. M. 9.
2. Der heilige **Alfons von Liguori**, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhunderts. Von Dr. **F. Meffert.** Ebd. 1901. XVI, 280 S. gr. 8. M. 7.50.

A. u. d. T. Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte hg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch II, 1—3

1. Ueber das Testament unseres Herrn, dessen Publikation den Anlaß zu dieser Untersuchung bot, wurde bereits 1900 S. 160 bis 178 berichtet, die vier verwandten Schriften wurden 1893 S. 594—666 erörtert. In der vorliegenden neuen Untersuchung ist alles zusammengefaßt, was sich auf Grund des alten wie des inzwischen zu Tag getretenen weiteren Materials zur Bestimmung des ganzen Schriftencyklus geltend machen läßt. Einige Zusätze und Berichtigungen zu der Schrift wie einige weitere einschlägige Mitteilungen wurden 1902 S. 223—236 gegeben. Ueber das Testament u. H., bezw. seinen Ursprung im 5. Jahrhundert, herrscht jetzt so ziemlich Uebereinstimmung. Ueber die schon länger bekannten Schriften gehen die Ansichten noch wie früher auseinander. Ich habe 1902 S. 229 angedeutet, daß von der Publikation der

dort erwähnten Schriften näherer Aufschluß über den Schriftencyklus zu erwarten ist. In der Revue d'histoire ecclésiastique III (1902), 615—643 sprach sich H. de Jongh bezüglich des Verhältnisses der Schriften für die Theorie von Achelis aus, gab aber meiner Kritik über die Kanones Hippolyts in so wesentlichen Punkten recht, daß man schwer begreift, wie diese Schrift — sie soll nicht von Hippolyt herrühren, aber in ihren wesentlichen Bestandteilen (sic) noch vor 247 entstanden sein können! — den Ausgangspunkt des Cyklus soll bilden können.

2. Diese Schrift entstand aus der Bearbeitung einer im J. 1890 in Würzburg gestellten Preisaufgabe. Es ist für einen jungen Theologen nicht leicht, über A. v. Liguori zu urteilen, da seinen Schriften große Mängel anhaften und er gleichwohl die Ehrenstelle eines Kirchenlehrers erlangte, und das Buch läßt die Schwierigkeit nicht verkennen. Indessen zeigt sich der Verf. seiner Aufgabe doch im allgemeinen wohl gewachsen. Er weiß die dem Heiligen zukommende Bedeutung zu würdigen, und ist doch nicht blind für seine Schwächen. Die Arbeit läßt sich allen empfehlen, die sich über den Kirchenlehrer unterrichten wollen. Funk.

Lehrbuch der **Kirchengeschichte** von Dr. **W. Möller** † o. Prof. d. KG. in Kiel. Erster Band. Die alte Kirche. Zweite Auflage neubearbeitet von Dr. **Hans v. Schubert** o. Prof. d. Th. u. Konsistorialrat in Kiel. Tübingen-Leipzig, Mohr 1902. XX, 842 S. gr. 8.

Die erste Auflage dieses Bandes erschien 1889 und wurde zusammen mit dem zweiten Band 1894 S. 311 angezeigt. Von der zweiten Auflage wurde die erste Abteilung bereits 1897 ausgegeben. Der Bearbeiter widmete sich also seiner Aufgabe geraume Zeit. Anfangs wollte er möglichst konservativ verfahren und sich wesentlich auf eine formale Durcharbeitung des Werkes und den Eintrag der zahlreichen neuen Ergebnisse beschränken. Aber schon vom 5. Bogen an fühlte er sich genötigt, sich freier zu der Vorlage zu stellen; die Anordnung wurde auch im großen geändert, lange Strecken aus den Quellen neu gearbeitet; das Werk Möllers

trat immer mehr zurück, um zuletzt gänzlich verlassen zu werden. So ist der Band zum größten Teil v. Schuberts eigene Arbeit. Er gewann durch ihn auch beträchtlich an Umfang; aus 576 Seiten wurden 842, und dabei ist die Kleinschrift noch stärker verwendet als früher. Die Aenderung in der Anlage beginnt mit dem 3. Jahrhundert, und sie beruht auf konsequenterer Durchführung der chronologischen Behandlungsweise, bezw. auf einer weitergehenden zeitlichen Gliederung. Während bei Möller die altkatholische Kirche in der Zeit von ihrer Konsolidation bis auf Konstantin oder vom Ende des 2. bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts als eine Periode behandelt wurde, wird der Abschnitt jetzt in vier Perioden geteilt; die nachkonstantinische Zeit, die früher ebenfalls eine Periode bildete, zerfällt jetzt in zwei, bezw. drei, da die Zeit der Gründung der Reichskirche bis zum Tod des Theodosius wieder in zwei zerlegt ist. Wie mir scheint, ist in dieser Beziehung des Guten etwas zu viel geschehen. Doch ist in Anschlag zu bringen, daß das Werk in der neuen Bearbeitung, wenn auch die alte Bezeichnung beibehalten wurde, das Maß eines Lehrbuches überschreitet.

Indem ich von dem absehe, worin mich von dem Verf. die religiöse Auffassung trennt, ist das Werk als eine vorzügliche Leistung anzuerkennen; es zeichnet sich aus durch vollständige Beherrschung des Stoffes, besonnenes Urteil, klare Darstellung. Daß da und dort eine kleine Verbesserung möglich ist, kann bei dem Umfang des Gebietes nicht befremden. Es seien einige derartige Punkte angeführt. Nach S. 371 fehlen die Akoluthen im Morgenland zunächst ganz und werden dann mit den Subdiakonen identisch gesetzt. M. W. sind sie im Orient auch später nicht nachzuweisen, sie fehlen also hier überhaupt, können also nicht wohl mit den Subdiakonen identisch gesetzt worden sein; höchstens kann man sagen, daß ihre Funktionen durch diese ausgeübt wurden. S. 810 wird der Ausdruck *γονυκλίνοντες* als weitere Bezeichnung der *ὑποπίπτοντες* angeführt. Er ruht aber nur auf dem Kanon V von Neocäsarea und wird mit der Deutung des Kanons, die auch der Verf. annimmt, hinfällig. S. 763 wird bemerkt, daß nach den Apost. Konstitutionen V, 18 der Karfreitag ohne Abendmahl gefeiert wurde.

In Wahrheit iſt an der Stelle nur vom Faſten die Rede. Ob im ganzen Abendland in der erſten Hälfte des 5. Jahrhunderts die tägliche Meſſe ſchon Regel war, wie S. 759 zu leſen iſt, iſt mir ſehr zweifelhaft. In der S. 753 Mitte aus den Ap. Konſt. VIII, 12 angeführten Stelle iſt ſtatt προέλθετε zu leſen προσέλθετε, und demgemäß haben die vorausgehenden Worte eine andere Bedeutung. Nach S. 738 ſoll in weiteſten Kreiſen die Anſchauung geherrſcht haben, daß für Leute, die in einem weltlichen Berufe ſtanden, das Katechumenenchriſtentum die angemeſſene und ausreichende Form ſei. Die Sitte, die Taufe erſt im reiferen Alter zu empfangen, auf die ſich die Annahme ſtützt, giebt aber dazu keinen hinreichenden Grund. Das „Herrnſiegel" bei Theodoret KG. IV, 18, 11 bezeichnet nach dem Kontext ſicher die Taufe, nicht die Bekreuzung bei der Aufnahme in den Katechumenat, wie S. 739 vermutet wird. Zu der Erklärung von Aug. De rud. cat. 26, 2 S. 739 iſt zu bemerken, daß ſie in der Hauptſache, in der Deutung des Wortes sacramentum, bereits von den Maurinern in der Anmerkung zu Aug. De peccat. mer. et rem. II, 26 gegeben wurde. Funk.

---

1. **Die Beteiligung der Chriſten am öffentlichen Leben** in vorkonſtantiniſcher Zeit. Ein Beitrag zur älteſten Kirchengeſchichte von Dr. theol. **A. Vigelmair.** München, Lentner 1902. 340. S. 8. M. 8.60 (Subſcript. Preis M. 6.40).
2. **Quellen und Forſchungen zur Geſchichte Savonarolas.** I. Bartolomeo Redditi u. Tommaſo Ginori. Von Dr. **J. Schnitzer,** o. ö. Univ.-Profeſſor. Ebd. 1902. 108 S. 8. M. 280 (210).
3. **Die griechiſchen Quellen des hl. Ambroſius** in lib. III de Spir. s. Von **Th. Schermann,** Doktor der Theologie. Ebd. 1902. VIII. 105 S. 8. M. 3 (2.20).

A. u. d. T. Veröffentlichungen aus dem Kirchenhiſtoriſchen Seminar München Nro. 8—10.

1. Dieſe Schrift iſt die Bearbeitung einer von der theologiſchen Fakultät in München für das Jahr 1896/97 geſtellten Preisaufgabe. Sie zerfällt in zwei Teile mit je vier Kapiteln. Im erſten Teil wird die Stellung der Chriſten zum Staatsleben dar-

gestellt, und zwar 1. die rechtliche Stellung, die Stellung 2. zum Staat, 3. zu den Staatsämtern, 4. zum Militärdienst. Der zweite Teil enthält die Stellung zum römischen Gesellschaftsleben, 1. in der heidnischen Gesellschaft, 2. zur Gesellschaft, Umgang und Verkehr, gemischten Ehen, 3. zu den heidnischen Vergnügungen, 4. zur irdischen Arbeit, Gewerbe, Handel und Kunst. Da die Themata einzeln oder mehrere zusammen schon vielfach erörtert wurden, war nicht leicht eigentlich Neues zu bieten. Aber wir erhalten eine treffliche Gesamtdarstellung, ruhend auf eindringendem Studium der Quellen und sorgfältiger Berücksichtigung der einschlägigen Litteratur. Die apostolische Didaskalie hätte aber nicht bloß S. 92, sondern auch noch an mehreren anderen Orten verwertet werden können und sollen. Umgekehrt war bei Benützung der anderen Kirchenordnungen eine größere Vorsicht und Zurückhaltung angezeigt. Der Verf. meint, dem Testament unseres Herrn und den Kanones Hippolyts, wenn ihre Abfassung auch erst an das Ende des 5. Jahrhunderts falle, doch einzelne Bestimmungen als in eine frühere Zeit hinaufreichend entnehmen zu können (S. 173). Bei dem Verfahren erhält aber die Subjektivität einen zu großen Spielraum, als daß es zu rechtfertigen wäre, und der Gebrauch, der S. 171—173 gemacht wird, ist unbedingt abzulehnen, weil es sich hier um eigentliche Parallelverordnungen handelt und es so mehr als fraglich ist, ob die Bestimmung der jüngeren Schrift nur deswegen, weil sie strenger ist, für älter zu halten ist als die der Quellen. Doch fallen diese Punkte nicht besonders ins Gewicht. Im ganzen ist die Schrift eine sehr tüchtige Arbeit.

2. Das Unternehmen, das durch diese Schrift eingeleitet wird, ist mit Freuden zu begrüßen, da eine Klärung des Urteils über den berühmten Dominikaner von San Marco bei der Trübung, die in der letzten Zeit wieder eingetreten ist, höchst wünschenswert und das Ziel auf dem eingeschlagenen Wege am ehesten zu erreichen ist. Einstweilen erhalten wir die Aufzeichnungen von zwei hervorragenden Zeitgenossen Savonarolas, die eine auf Grund späterer Kopien, die andere nach der Originalschrift. Die Edition zeugt, so weit man nach ihr selbst und ohne Kenntnis der Hss. urteilen

kann, von großer Sorgfalt. Dem Text ist je eine trefflich orientierende Einleitung über den Autor und seine Glaubwürdigkeit vorausgeschickt. Möge die Publikation einen glücklichen Fortgang nehmen!

3. Schermann veröffentlichte 1901 in den Straßburger Theologischen Studien VI, 4—5 die Schrift: die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts. In der vorliegenden Schrift bietet er eine Ergänzung zu jener Arbeit, indem er die griechischen Quellen nachweist, aus denen Ambrosius in seiner Schrift über den hl. Geist schöpfte. Da viele der betreffenden Gedanken mehrfach vorliegen, bald mehr oder weniger theologisches Gemeingut wurden, da Ambrosius andererseits die griechischen Vorbilder frei benützte, was er ihnen entlehnte, zugleich in eine eigene Form brachte, so bleibt es bei vielen Parallelen unentschieden, ob eine wirkliche Abhängigkeit obwaltet. Es hätte sich empfohlen, darauf stärker hinzuweisen und namentlich in der Zusammenstellung der Quellen S. 99 f. die Stellen, bei denen die Abhängigkeit deutlicher zu Tage tritt, besonders zu bezeichnen. Im übrigen hat sich der Verf. seiner Aufgabe mit großem Fleiß und Geschick gewidmet.

F u n k.

Der erste Klemensbrief an die Korinther, nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der katholischen Kirche am Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts untersucht von Dr. theol. W. Scherer, Präfekt am bischöflichen Knabenseminar Regensburg. Regensburg, Pustet 1902. XV, 315 S. 8.

Es ist eine dankbare Aufgabe, die sich die vorliegende Schrift stellte, und der Verf. widmete sich ihr mit Fleiß, Hingebung und Liebe. Nach einer litterarischen Einleitung wird im allgemeinen und kleineren Teil der Charakter des Briefes und der Standpunkt des Autors erörtert, im besonderen Teil (S. 57—312) zuerst die Quellen der dogmatischen Anschauungen des Schriftstückes, dann die dogmatische Lehre in drei Abschnitten: die Lehre von Gott, der Rechtfertigung und der Kirche. Die Anlage ist etwas schematisch. Doch kann man darüber hinwegsehen. Es kommt auf die nähere

Ausführung an, und diese zeigt, daß der Verf. die größte Mühe aufwandte, um in die Schrift einzudringen und ihren Lehrgehalt herauszustellen. Man verdankt der Arbeit in dieser Beziehung manche Belehrung. Auf der anderen Seite wird aber auch manches in die Schrift hineingelesen, was eine unbefangene und nüchterne Betrachtung nicht in ihr findet, namentlich in dem Abschnitt von der Kirche. Es sei nur einiges hervorgehoben. Während der Brief als Schreiben der römischen Gemeinde sich einführt, wird er S. 293 zu einem Schreiben umgestempelt, in dem Klemens als Papst oder Bischof spreche, S. 302 die Frage erörtert, ob er eine kathedralische Entscheidung sei. Nach S. 296 erscheint in ihm „der römische Bischof nicht über seine Gemeinde nur bestellt, er erscheint nicht als der Obere über seine eigenen Presbyter nur, er ist auch über fremde Kirchenvorsteher gesetzt, er besitzt Macht über die christliche Welt; er besitzt die Gewalt über die äußeren Gemeinden, wie sie ihm auch vom Hirten des Hermas zuerkannt wird." Derartige Ausschreitungen sind zu bedauern, um so mehr, als zu besorgen ist, daß unter ihnen auch die besseren Ausführungen zu leiden haben werden. Funk.

Ausgewählte Martyrerakten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche hg. von **O. von Gebhardt**. Berlin A. Duncker 1902. XII. 260 S. 8.

Fast gleichzeitig mit den Ausgewählten Martyrerakten von R. Knopf (vgl. 1902 S. 623) erschien die vorstehende Schrift. Die beiden Sammlungen haben zehn Stücke gemeinsam, die Akten von 1. Polykarp, 2. Karpus, Papylus und Agathonike, 3. Justin, 4. den Scillitanern, 5. den Martyrern von Lyon-Vienne, 6. Apollonius, 7. Perpetua und Felicitas, 8. Pionius, 9. Cyprian, 10. das Testament der vierzig Martyrer, und während Knopf noch die Akten des Ptolemäus und Lucius, der Potamiäna und des Basilides, des Marinus, des Maximilianus, des Marcellus, des Felix, des Dasius, der Agape, Chionia und ihrer Genossinnen, des Euplus, des Phileas und Philoromus, sowie den Brief des Phileas aufnahm, bietet Gebhardt weiter die Akten des Achatius, des Maxi-

mus, des Konon, des Marianus und Jakobus, des Montanus und Lucius, Irenäus von Smyrna, der vierzig Martyrer, zwei Libelli aus d. J. 250, die Inschrift von Arykanda, die Gesta apud Zenophilum, die Acta purgationis Felicis, die Akten von Paulus und Thekla. Die Schrift ist in erster Linie für Theologiestudierende bestimmt; sie wird aber auch in weiteren Kreisen gute Dienste leisten. Der Hg. bemühte sich nach Kräften um Verbesserung der Texte. Was er in dieser Beziehung leisten konnte, ist zwar, wie er selbst hervorhebt, nicht viel, erstreckt sich aber über die Mehrzahl der Stücke, so daß nur in wenigen Fällen das Vorhandene ganz unverändert übernommen wurde. Von der Beigabe eines vollständigen Apparates wurde mit Rücksicht auf den Umfang des Buches abgesehen. Nur da, wo die Ueberlieferung besonders mangelhaft und unsicher ist, wurden öfter handschriftliche Lesarten und Konjekturen angeführt. In der Hauptsache war der Hg. zur Herstellung der Arbeit auf Druckwerke angewiesen; für mehrere Stücke wurden aber auch Hss. eingesehen oder neue Kollationen benützt. Der Brief der Gemeinde von Lyon-Vienne konnte schon nach dem Text der Berliner Kirchenväter-Ausgabe veröffentlicht werden. Von dem Martyrium des Apollonius erhalten wir außer dem griechischen Text auch die armenische Rezension in deutscher Uebersetzung; die Akten der Scillitaner und der hl. Perpetua und Felicitas erscheinen griechisch und lateinisch. Der Hg. ist durch seine Sorgfalt und Kenntnis zu sehr bekannt, als daß über seine Arbeit in dieser Beziehung etwas beizufügen wäre. Funk.

Geschichte der ehemaligen **Universität Dillingen** (1549 — 1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten. Von Dr. **Th. Specht**, o. Prof. d. Th. am Königl. Lyceum zu Dillingen und Bischöfl. Geistl. Rat. Mit 15 Abbildungen. Freiburg, Herder 1902. XXIV, 707 S. gr. 8.

Im J. 1904 wird das kgl. Lyceum in Dillingen auf ein Jahrhundert zurückblicken, und die dementsprechend zu erwartende Säkularfeier bot den äußeren Anlaß zur Abfassung des vorliegenden Werkes, da jene Anstalt die ehemalige Universität Dillingen zur

Vorgängerin hat. Das Werk, gewidmet dem inzwischen heimgegangenen Bischof P. v. Hötzl, beschränkt sich aber, wie bereits auf dem Titel angedeutet ist, nicht auf die Universität i. e. S. Da mit derselben früher das Gymnasium organisch verbunden war und das Konvikt des hl. Hieronymus und das Seminar des hl. Joseph mit ihr gleichfalls im engsten Zusammenhang standen, so waren sie in die Darstellung einzubeziehen, und bei einer Anstalt, die zwei Jahrhunderte lang unter der Leitung der Jesuiten stand, konnte auch deren Kollegium nicht umgangen werden. Der Verf. erkannte es, da es sich um eine einzelne Lehranstalt handelt, richtig als seine Aufgabe, nicht bei den großen Zügen stehen zu bleiben, sondern auf das Besondere einzugehen, da nur bei solcher Behandlung ein lebendiges Bild von einem derartigen Institut zu gewinnen ist. Nur in der Aufnahme von urkundlichem Material mußte er sich Beschränkungen auferlegen, um das Werk nicht gar zu umfangreich werden zu lassen. Dasselbe steht im zweiten und kleineren Teil des Buches (S. 613—688). Der erste und größere Teil ist der geschichtlichen Darstellung gewidmet. Er zerfällt in drei Abschnitte: die Universität 1. in ihrer ersten Blüte, 2. unter Leitung der Jesuiten, 3. nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Die Universität verdankt ihre Stiftung dem Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, Bischof von Augsburg; sie sollte der katholischen Religion in Oberdeutschland in einer kritischen Zeit einen Halt- und Stützpunkt geben, und sie hat sich in dieser Richtung wirklich bedeutende Verdienste erworben. Die eingehende und gründliche Darstellung ihrer Geschichte, die wir in dem vorstehenden Werk erhalten, wird daher ebenso den Theologen wie den Pädagogen und den Freund der Lokalgeschichte interessieren. Funk.

Das Leben Jesu. Wissenschaftlich und auf Grundlage genauer Chronologie, Topographie und universalhistorischer Synoptik. Von Prof. Dr. **Sepp** und Abt **Haneberg**. Viete neubearbeitete Auflage mit zahlreichen Ansichten. IV. Band: Lehrwandel Christi vom dritten Osterfeste bis zum Leidenspascha V. Band: Leidensgeschichte Christi vom vierten Osterfeste oder Leidenspascha

bis zur Geistessendung. Kommissionsverlag Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. München-Regensburg 1901. 02. 725, 680 S.

Wir dürfen dem greisen Gelehrten von Herzen gratulieren, daß es ihm vergönnt gewesen ist, sein Lebenswerk noch einmal in neuer Bearbeitung der Oeffentlichkeit übergeben zu können. Es war dazu ebenso viele Kraft des Geistes als Mut und Opferfreudigkeit vonnöten. Das Werk hat sein eigentümliches Gepräge mit Recht gewahrt, denn darin beruht sein Vorzug und sein Reiz für den Leser. Dasselbe besteht vor allem in der „universalistischen Synoptik", welche heutzutage nicht mehr so kühn erscheint als vor einem halben Jahrhundert, denn die allgemeine Religionsgeschichte und die Kritik des A. T.s haben so viel Analogien der Religionen nachgewiesen, daß es für den Leser ein Bedürfnis ist, die gemeinsamen Grundzüge der religiösen Ueberlieferungen, Einrichtungen und Spekulationen kennen zu lernen. Daß die Targumim und der Talmud am meisten berücksichtigt wurden, dient besonders den beiden letzten Bänden zur Empfehlung. Sodann hat der Verf. durch Reisen im hl. Land und durch eingehende Studien über die Geschichte, Geographie und Chronologie sich eine breite und sichere Grundlage zu verschaffen gesucht. Die Sicherheit, welche er dadurch erlangt hat, wäre für den Leser noch überzeugender geworden, wenn er die neuere Litteratur besser berücksichtigt hätte, denn gerade auf dem Gebiete der Religionsgeschichte, des Talmudischen Judentums und der Urgeschichte des Christentums ist dieselbe gewaltig angewachsen. Vieles ist nicht neu davon, anderes ist zweifelhaft, aber immerhin wäre daraus zu entnehmen gewesen, daß in der Geographie und Chronologie nicht alles so fest steht, wie der Verf. im Vertrauen auf seine Augenzeugschaft und Forschung annimmt. Wenn z. B. heutzutage wieder die These, die öffentliche Wirksamkeit Jesu habe nur ein Jahr gedauert, allen Ernstes aufgestellt wird, so wäre die Ausdehnung auf $3^1/_2$ Jahre doch zu verteidigen gewesen.

Die vorliegenden Bände behandeln die wichtigste Zeit des Lebens Jesu. Die letzten Reden Jesu und die Leidensgeschichte wird jeder mit steigendem Interesse lesen. Die sonst etwas nüchterne

Darstellung steigert sich oft bis zur Begeisterung, wenn es gilt, die schönen Parabeln, das herrlichste Werk der religiösen Litteratur zu schildern, die majestätische Ruhe des Gottmenschen mitten unter den wütenden Gegnern vor Augen zu führen und das Opfer für die Sünden der Welt dem religiösen Gemüte in seiner unermeßlichen Bedeutung vorzustellen. Man hält es dem Verf. zu gute, wenn er sich nicht immer streng an den Text hält, ja diesen oft nur zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen macht, weil die exegetische Seite aus Kommentaren und andern Darstellungen des Lebens Jesu hinlänglich bekannt ist. Allerdings darf sich eine solche Methode nur ein origineller Geist erlauben. An eigentümlichen Sondermeinungen fehlt es deshalb auch hier nicht. Apollos wird als Verfasser des Prologs im vierten Evangelium bezeichnet. Daß das Matthäusevangelium, die Sammlung von Lehrthemata ausgenommen, von einem Apostel verfaßt sei, hält der Verf. für psychologisch unmöglich und wiederholt sein Preisausschreiben von 5000 Frks. Markus ist der erste Evangelist. Die Bergpredigt enthält die „Herrnsprüche", aber 5, 18. 19 ist eine Textfälschung, es sind vielmehr Worte der Alten. Eine ähnliche Trübung des Textes soll sich 16, 17 finden: mein Vater im Himmel, der zu mir sprach: du bist der Fels u. s. w. Damit ist wenigstens zugegeben, daß die Beziehung des Felsen auf Christus im Text keinen Halt hat. Diese gewaltthätige Textveränderung macht aber die Sache nicht besser. Gewiß ist Christus der Fels der Kirche und das Fundament des Christentums, aber warum soll es nicht möglich sein, daß er dem Gebäude seiner Kirche ein aus ihm seine Kraft schöpfendes Fundament für die Zeit seiner Rückkehr zum Vater verlieh? Wer an eine Sendung der Apostel zur Gründung der Weltkirche, die als eine Stadt auf dem Berge überallhin sichtbar und den Gewalten der Hölle furchtbar sein soll, glaubt, der kann auch das Fundament der Apostel, die auf dem geistigen Fundament Christi aufbauten, nicht leugnen, wenn auch derselbe symbolische Ausdruck zu Vermischungen Anlaß geben kann. Diese ganze Ausführung bis zum Primat des Jakobus zu Jerusalem wird nicht nur die „Infallibilisten" nicht ganz befriedigen, sondern auch exegetisch und ge-

schichtlich beanstandet werden. Sehr zuversichtlich wird die Echtheit des Briefs an Abgar behauptet. In andern Punkten z. B. Wunder des Jonas, macchabäische Martyrer, Felizitas, Buch Esther ist der Mythe ein Einfluß gestattet. Mit großem Nachdruck wird die johanneische Angabe für den 14. Nisan als Todestag Jesu verteidigt. Beim Abendmahl wird die Beziehung zum jüdischen Pascha zu Gunsten des neuen Erinnerungsmahls abgewiesen. Der Logos wird wie bei Watterich zuerst vom Sohn und Geist und dann vom Konsekrationswort gedeutet. Judas hat an der Eucharistia teilgenommen. Doch genug der Einzelheiten. Ich möchte damit nur auf die besonderen Züge des belehrenden großen Werkes hinweisen.

Schanz.

Die Christologie des h. Cyrillus von Alexandrien systematisch dargestellt von Dr. theol. **Anton Rehrmann**, Priester der Diözese Paderborn. Hildesheim, Fr. Borgmeyer 1902. 403 S.

Der h. Cyrill nimmt in der Christologie dieselbe Stellung ein, welche der h. Athanasius in der Theologie eingenommen hatte. Er war der Vorkämpfer der kirchlichen Lehre gegen den Nestorianismus, ohne dem Arianismus und Apollinarismus eine Konzession zu machen. Seine Lehre wurde nicht nur von dem Konzil von Ephesus sanktioniert, sondern bildete auch für das Konzil von Chalcedon die Voraussetzung, obwohl sie vielfach des Monophysitismus beschuldigt wurde. Je komplizierter darnach die Christologie Cyrills erscheint, desto wünschenswerter war es, eine ausführliche Darstellung derselben zu erhalten. Der Verf. obiger Schrift, die als Dissertation für die Erlangung der Doktorwürde bei der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen eingereicht worden war, ist diesem Bedürfnisse in anerkannter Weise entgegengekommen. Er gibt ein bis ins einzelne gezeichnetes Bild der Christologie Cyrills und ihrer Geschichte und einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Dogmas. Von den beiden Teilen: die Christologie Cyrills nach ihrer negativen Seite, nach ihrer positiven Seite ist begreiflicherweise der zweite nicht nur der längste, sondern auch der wichtigste, aber auch der erste bietet viel des Belehrenden, denn er

zeigt, wie Cyrill die verschiedenen christologischen Irrlehren beurteilt hat. Mit Recht hat sich der Verf. dabei möglichster Kürze beflissen, doch wäre bei dem Urteil über den Apollinarismus eine größere Ausführlichkeit angezeigt gewesen. Wahrscheinlich hat er die Schrift von Voisin über den Apollinarismus nicht mehr benützen können, aber er kann daraus abnehmen, daß derselbe doch von größerer Bedeutung für die christologische Frage und namentlich für die Beurteilung der antiochenischen Schule war. Damit sind die wichtigen Partien des zweiten Teiles, welche zum Teil durch apollinaristische Pseudonyme beeinflußt waren, schon angedeutet. Der Verf. hat mit Recht der Frage über den Begriff der Hypostase eine große Aufmerksamkeit geschenkt und die damit zusammenhängenden Ausdrücke von der hypostatischen Union und der Fleischwerdung des Gottes Logos eingehend und im wesentlichen richtig behandelt. Läßt sich auch in der Umständlichkeit und im Ausdruck manchmal die Spur der Erstlingsarbeit erkennen, so ist um so mehr die große Gewissenhaftigkeit und der unermüdliche Eifer zu loben. Die Arbeit darf als wertvoller Beitrag zur Dogmengeschichte und Dogmatik empfohlen werden. Schanz.

---

1. Giebt es eine **„katholische" Wissenschaft**? Beitrag zur Beurteilung einer Tagesfrage von Dr. **C. Güttler**. München Beck 1902. 46 S.
2. **Wissen und Glauben.** Ein Wort zur Klarstellung und Verständigung von Dr. **Ph. Kneib**, Docent am Priesterseminar zu Mainz. Mainz, Kirchheim 1902. 50 S.

Die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft ist durch Mommsens Protest gegen die konfessionelle Besetzung gewisser Lehrstühle anläßlich des Falles Spahn und durch die Zustimmung der meisten deutschen Universitäten zu einer Tagesfrage gestempelt worden, welche Zeitungen, Zeitschriften und Bücher überflutete. Die katholischen Gelehrten hatten um so mehr die Pflicht, den hingeworfenen Handschuh aufzuheben, als es sich nicht nur um ihre wissenschaftliche Ehre, sondern auch um die Berechtigung der katholischen Weltanschauung auf den Universitäten handelte. Denn wäre diese bei

den Vorschlägen billigerweise berücksichtigt worden, so wären besondere konfessionelle Lehrstühle gar nicht notwendig geworden. In obigen Schriften nehmen zwei katholische Gelehrte von sehr verschiedener religiöser Anschauung das Wort zu der Frage. Ihr Urteil lautet sehr verschieden, wenn auch beide mit Freniſchem schließen.

1. G. sieht von allen Voraussetzungen auf dem Gebiete der Logik und Psychologie, der persönlichen Eigentümlichkeiten und Verhältnisse ab, weil sie selbstverständlich seien, und bezeichnet die voraussetzungslose Forschung als den methodischen Verzicht auf die leitende Kraft religiöser Dogmen. Es handle sich einfach um die Freiheit der Wissenschaft. In einem „Polemisches" überschriebenen Abschnitt lehnt er mit dem modernen Geist jede, die Ergebnisse antizipierende Einwirkung ab und sucht in einem Rückblick, zunächst auf dem Grenzgebiet zwischen Naturwissenschaft und biblischer Tradition, zu zeigen, daß in dem historischen Gegensatze zwischen kirchlicher Autorität und frei erkennender Vernunft die letztere als Siegerin hervorgegangen sei: koppernikanisches Weltsystem, Hexaemeron, Alter der Welt und des Menschengeschlechtes, Sündflutsbericht, Darwinismus. Aehnlich sei es mit der Philosophie. Es giebt keine katholische Philosophie. Diese wäre eine contradictio in adiecto. Es giebt keine katholische Wissenschaft. Der Mangel an Freiheit sei an der Rückständigkeit der katholischen Wissenschaft schuldig. G. bedauert, daß keine der sieben katholisch-theologischen Fakultäten Deutschlands sich zu einem Schritte korporativer Sympathie für Schell entschlossen habe. Ehrhard und Wahrmund werde es nicht besser ergehen. Nach all dem muß man sich nur wundern, daß G. im „Freniſches" die Frage zu beantworten sucht: „Wenn es keine „katholische" Wissenschaft geben kann, wie hat der seiner Kirche getreue Katholik — denn nur diesen, nicht den Apostaten habe ich im Auge — sich zu ihr zu verhalten?" Die Lage sei nicht in allen Disziplinen dieselbe, am schwierigsten für den Philosophen. Nachdem er die verschiedenen Versuche gläubiger Philosophen besprochen hat, entscheidet er sich für die psychologische Methode. Das Zauberwort der heutigen Psychologie ist „Disposition", nicht

Abstraktion. Es sei also zu unterscheiden zwischen religiösem und politischem Katholizismus. Gegenüber der alten metaphysischen Methode sei die psychologische Begründung vorzuziehen, wenn sie auch nicht im stande sei, die alte Methode zu ersetzen. Wie jede andere Auffassungsweise des Weltbildes, so hat auch die katholische das unleugbare Recht, an einer deutschen Universität paritätisch vertreten zu werden. Allein wie soll sich dieses katholische Weltbild gestalten, wenn prinzipielle Punkte preisgegeben und das Religiöse in das Gebiet des Inneren und Individuellen verwiesen wird? Die Vermischung von Dogmatischem und Theologischem fällt ohnehin zum Nachteil des Katholizismus aus.

2. Hier greift Kneib ein. Er behandelt: theologische Lehre und Glaubenssatz, die theologische Lehre und ihr Verhältnis zur freien Forschung, prinzipiell, historisch betrachtet, der Glaubenssatz und sein Verhältnis zur freien Forschung, prinzipiell und historisch betrachtet. Was die Theologie, abgesehen vom kirchlichen Dogma lehrt, ist nicht Glaubenssatz, sondern theologische Lehre. Ihr Wahrheitswert wird bestimmt nur durch die Gründe, welche dafür vorgebracht werden. Freilich stellt sich hier der Verf. die Sache zu optimistisch und zu harmlos dar. Weder verzichten die Theologen so gern auf gewisse Theologumena, noch ist die Stellung zu Kongregationsentscheidungen so leicht zu bestimmen. Und wie soll es denn geschehen, daß der Forscher, welcher zu einer der Kongregationsentscheidung widersprechenden Ansicht kommt, erst dann seine Ansicht öffentlich vertreten soll, wenn viele und angesehene katholische Gelehrte und Theologen der nämlichen Meinung sind? Es muß doch einer den Anfang machen. Gerade beim Komma Johanneum wäre es dem katholischen Gelehrten schwer gemacht worden, wenn nicht Kardinal Vaughan durch seinen energischen Brief Klarheit geschaffen hätte. Auch dürfte der Verf. bereits wie der Rezensent hinlänglich erfahren haben, daß gewisse Eiferer theologischer Schulen selbst vor persönlichen Verunglimpfungen nicht zurückschrecken, wenn es sich um die Schule handelt (vgl. S. 10). Die Verkörperung der Warnung vor übertriebener Verteidigungssucht im Buche Ehrhards ist bereits kein beweiskräftiges Beispiel mehr. S. 16 ff. führt

der Verf. gegen Withe, der denselben Vorwurf wie Güttler über die Beeinträchtigung besonders der Naturwissenschaften durch die Kirche erhoben hat, die genannten geschichtlichen Thatsachen auf das richtige, theologische und zeitgeschichtliche Maß zurück. Wie gewöhnlich weist er auf die große Freiheit hin, welche z. B. Augustin in diesen Dingen geübt habe. Daß Koppernikus und Galilei sich aber ihr Konzept nicht haben korrigieren lassen (S. 20), widerspricht doch der Abschwörung des Galilei. Der allgemeine Satz von der höchsten Autorität Gottes in der Wahrheit und der Vernunfterkenntnis in der natürlichen Theologie verfängt natürlich bei denen nicht, welche keine Offenbarung annehmen, dient aber doch zu einer Rechtfertigung. Schanz.

---

1. **Die Welt als Führerin zu Gottheit.** Kurze Darstellung der von der neueren Apologetik vorgelegten Gottesbeweise. Von Dr. **Georg Reinhold**, k. k. Univ.-Professor. Mit Approbation des hochw. Herrn Bischofs von Rottenburg. Stuttgart und Wien. Roth 1902. 211 S.
2. **Die Gottesbeweise und ihr neuester Gegner.** Würdigung der von Prof. Mach gegen diese Beweise vorgebrachten Bedenken. Von Dr. **Georg Reinhold.** Daselbst 1902. 59 S.

Der Verf. sagt es mit aller Offenheit im Vorwort, daß seinem Gegenstand, der so alt wie das Menschengeschlecht sei, kaum ein Gesichtspunkt entnommen werden könne, unter dem er nicht schon von berufener Seite dargestellt worden wäre. Etwas wesentlich Neues könne also nicht geboten werden. Dennoch glaubt er keine vergebliche Arbeit geleistet zu haben. Denn wenn die atheistische Weltanschauung es immer wieder für opportun halte, allen Ernstes die Nichtexistenz des göttlichen Wesens zu dekretieren, so könne es auch nicht inopportun sein, immer wieder auf die Gründe hinzuweisen, welche uns sein Dasein verbürgen. Er will deshalb auf die Leistungen der neueren katholischen Apologetik auf diesem Gebiete neuerdings aufmerksam machen. Die Berechtigung dieser Auffassung kann nicht bestritten werden. Die Frage ist nur die, ob auf diesem Wege für die Sache viel gewonnen wird. Ich möchte

nicht mit einem unbedingten Ja antworten; denn die gelehrten katholischen Kreise kennen die Leistungen der Apologetik und wollen nicht in zahlreichen, mehrere Seiten langen Zitaten das Bekannte noch einmal lesen, die sog. Gebildeten aber sind ohnehin an das strenge logische Denken der intellektualistischen scholastischen Philosophie nicht gewöhnt und werden, selbst wenn sie solche Schriften lesen, davon nicht ergriffen. So berechtigt eine solche Methode ist, so wenig packt sie doch die moderne Gesellschaft, welche von psychologischen, historischen und naturwissenschaftlichen Motiven bestimmt wird. Es ist charakteristisch, wenn neuestens ein katholischer Philosoph im Anschluß an die moderne französische Apologetik bemerkt, es seien nicht mehr die ontologischen Grundbegriffe oder die Theorien eines Laplace und Darwin, auf die es ankomme, sondern es seien die Aussprüche des Gewissens, die inneren Offenbarungen des Herzens, mit einem Worte die Gefühlswelt, das Erlösungs- und Glaubensbedürfnis, von dem wir bei Ableitung des religiösen Glaubens ausgehen und dem modernen Leben näher treten sollen. In der Frage, welcher „Thomas" der Menschheit einen größeren Dienst erwiesen habe, ob der Autor der „Summen" oder der Verfasser der „Nachfolge Christi", dürfe man sich unbedenklich für den letzteren entscheiden. Ich bin nun weit entfernt, diesem Urteil zuzustimmen, aber zu bestreiten ist nicht, daß heutzutage ein praktischer Erfolg nur zu hoffen ist, wenn man beide miteinander verbindet. Immerhin ist es notwendig, den strengen logischen Gedankengang zu Grunde zu legen, weil sonst alles in das Subjektive und Unbestimmte zerfließt. Dazu liefert wohl diese Schrift für viele hilfreiche Dienste.

2. Als Ergänzung bietet der Verf. eine Broschüre, in welcher die Schrift des ehemaligen Gymnasial-Religionsprofessor Franz Mach „Religions- und Weltproblem" einer Kritik unterzogen wird. Diese Schrift ist mir nicht bekannt geworden und scheint in Deutschland überhaupt wenig Beachtung gefunden zu haben, doch sind mir die früheren, noch auf positivem Standpunkt fußenden Werke desselben über die Notwendigkeit der Offenbarung und die Willensfreiheit bekannt (vgl. Jahrg. 1884 S. 674 ff., 1891 S. 340 f.).

Es war eine Pflicht der österreichischen Apologetik, dieser Kritik der Gottesbeweise entgegenzutreten. Dem Verf. ist auch der Beweis gelungen, daß die denkende Menschheit, welcher Mach sein Werk gewidmet hat, durchaus nicht auf das Denken verzichten muß, wenn sie seine Ideen ablehnt. Schanz.

Sanct Bonaventura und das Papsttum. Dogmatische Studie von P. **Thomas Villanova**, Kapuziner. Mit Erlaubnis der Obern und des fb. Ordinariats. Bregenz, Teutsch 1902. 105 S.

Eine Bemerkung in Michaels Döllingerbiographie, daß nach Döllinger Card. Bonaventura das apokalyptische Bild von der Hure auf dem römischen Stuhl gedeutet habe (vgl. Histor. Jahrb. 1890 S. 459), hat den Verehrer seines Ordensgenerals veranlaßt, die Lehre des h. Bonaventura über das Papsttum systematisch darzustellen und damit in der Zeit der Los von Rom-Bewegung zugleich eine positive Verteidigung des Glaubens zu geben. Die Schrift des Fidelis a Fanna: Doctrina de Romani Pontificis Primata et Infallibilitate 1870 kam ihm erst nach Zusammenstellung seiner Arbeit in die Hände. „Leider arbeitete er nicht systematisch." Der Verf. selbst zergliedert seinen Stoff in: Einsetzung, Fortdauer, Tragweite des Primates, Unfehlbarkeit des Papstes. Er hat eine fleißige, lesenswerte Zusammenstellung der zerstreuten Aussprüche des Heiligen gegeben, doch wäre es zu wünschen gewesen, daß er sich weniger in der Ausführung von der Formulierung des Vatikanums als vom Gedankengang des Bonaventura hätte leiten lassen und von sekundären Quellen sich fern gehalten hätte. Denn in einer so kleinen Monographie erwartet man nur Selbständiges. Gar Zitate aus Manuskripten von Lehrern oder Berufungen auf Litteratur für eine Stelle aus Thomassin, die zudem (VI, 58) nicht auf den Primat, sondern auf die Gnadenlehre geht, könnte man sich ersparen. Dieser mit zu zuversichtlicher Schlußfolgerung verbundene Gebrauch erinnert an den Anfänger. Bei weiteren litterarischen Arbeiten wird er leicht zu vermeiden sein, so daß der reichhaltige Stoff auch in streng wissenschaftlicher Form geboten wird. Schanz.

Die Inſpirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeſchichte von Dr. theol. **Auguſt Zöllig**, Religionslehrer am Kollegium „Maria-Hilf“ in Schwyz. (Straßburger Theol. Studien V, 1). Freiburg, Herder 1902. VIII, 130 S.

Der vielſeitige Origenes iſt ſchon ſo oft behandelt worden, daß nach den „ſchätzenswerten Vorarbeiten“ ſelbſt für Einzelthemate nur die Nachleſe und ſyſtematiſche Bearbeitung übrig bleibt. Darin liegt wenigſtens für den Dogmenhiſtoriker eine willkommene Unterſtützung. Unter dieſem Geſichtspunkt darf auch die vorliegende Arbeit begrüßt werden. Der Verf. hat ſich bemüht, aus den zerſtreuten Elementen ein annehmbares Ganzes zu bilden, indem er ſein Thema etwas weiter ausdehnte, ſo daß die ganze Lehre des Origenes über die h. Schrift als Gottes Wort berückſichtigt wurde. Daraus erklärt ſich die Einteilung: Das Faktum, Weſen und Ausdehnung der Inſpiration, Einfluß des Inſpirationsbegriffes auf die Exegeſe. Die Lehre über das Verhältnis von Schrift und Tradition und über die Glaubensregel iſt bei der Frage über die Bildung des Kanons kaum berührt, hätte aber gegenüber den Ausführungen Kunzes eine Berückſichtigung verdient. Die vom Verf. hier befolgten Grundſätze ſind im ganzen richtig, in andern Partien hat er ſich im Unterſchied von Dauſch, Leitner u. a. zu viel von dem Beſtreben, alles befriedigend zu erklären, leiten laſſen. Dies zeigt ſich namentlich bei der Grundidee, daß die h. Schrift Gott zum Urheber habe, wenn er bereits die thomiſtiſche Unterſcheidung zwiſchen Haupturheber und werkzeuglichem Urheber finden will. Die vom Verf. ſelbſt behauptete exzeſſiv ſtrenge Inſpirationsidee des Origenes iſt doch weſentlich von dem verſchieden, was man in der Scholaſtik ſelbſt als Verbalinſpiration betrachtete. Daß aber Origenes nicht bloß von fremden Einflüſſen mehr als der Verf. zugeſteht abhängig war, ſondern auch weit entfernt war von einer durchgebildeten Inſpirationslehre ſagt der Verf. ſelbſt, indem er die ſyſtematiſche Zuſammenfaſſung demſelben abſpricht. Daß der große Alexandriner was er als Glaubenserbteil von den Vätern empfangen zum erſtenmal in ſyſtematiſch wiſſenſchaftlicher Form erklärt, begründet und bewieſen habe (S. 12), gilt demgemäß nur

im weiteren Sinne und mit Rücksicht auf das 4. Buch über die Prinzipien. Nichts desto weniger ist aber sein Verdienst groß und der Verf. hat seinen Teil dazu beigetragen, dasselbe in das rechte Licht zu stellen. Schanz.

Die christliche Familie. Predigten von **P. Platzweg** S. J., hgb. von Aug. Andelfinger, Pr. derselben Gesellschaft. Stuttgart und Wien, Jos. Roth'sche Verlagshandlung 1901. kl. 8. VIII 204 S. M. 2.

Die Marienverehrung. Mai-Monatspredigten von P. G. **Freund**, C. S. R. 3. Aufl. Münster i./W., Verlag der Alfonsus-Buchhandlung 1901. kl. 8. 383 S. M. 2.

Kampf um die Palme der Keuschheit. 7 Predigten, zunächst für die hl. Fastenzeit. Von P. Rupert **Müller**, O. F. M. Ebda. 1902. kl. 8. 179 S. M. 2.

Trauer-Reden. Von Franz **Permanne**, Domdekan in Augsburg. Ellwangen. Verlag von J. Heß 1902. IV 272 S. M. 3.60.

1. Was diese Predigten über die christliche Familie vor allem auszeichnet, ist der reiche und gediegene Inhalt. Bedeutung und Bestimmung der Familie, Würde und Aufgabe ihrer einzelnen Glieder (Mann, Frau, Kind, Dienstboten), das Ideal der christlichen Familie, die moderne Familie und die Ursachen ihrer Zerrüttung, die sog. gemischte Ehe, die religiös-sittlichen Heilmittel sowie der Einfluß des Marienkultus auf die christliche Familie werden ausführlich behandelt. Nur einen Punkt, die Pflichten der Dienstboten, die „zur christlichen Familie gehören" (S. 98), haben wir vermißt. Dazu kommt die einfach-schöne und doch markige Sprache, die klare und logische Darstellung sowie die gesunde Verwertung der hl. Schrift. Die trefflich gewählten Textesworte stehen immer in nächster Beziehung zum Thema und der Predigt, so daß sie in der Rede selbst zur vollen Wirkung kommen. Die äußerst sorgfältig gearbeiteten Predigten P.'s können wir nur bestens empfehlen. Ein Mangel ist, daß der Fundort der zahlreichen Väterstellen nicht angegeben wurde.

2. Das von zahlreichen Bischöfen in ihren Diöcesanblättern

warm empfohlene (!) Werkchen behandelt in 32 Betrachtungen die Thatsache, Gründe, Eigenschaften, Arten und Früchte der Marienverehrung. Die in wenigen Jahren notwendig gewordene dritte Auflage beweist seine Beliebtheit. U. E. hätte der Verf. es mit den theologischen und geschichtlichen Beweisen viel ernster nehmen sollen. Mittel- und Angelpunkt der ganzen Mariologie und damit der der seligsten Jungfrau Maria gebührenden hyperdulia ist nicht die unbefleckte Empfängnis (S. 51), sondern ihre einzigartige Würde der jungfräulichen Mutterschaft Jesu (Mt. 1, 16), darum auch letztere primo loco zu setzen (S. 63). Vgl. auch die kirchliche Bittformel im Brevier: Sancta Maria, Dei Genitrix Virgo, intercede pro nobis. Was S. 23 ff. über den Ehrenplatz Mariens beim hl. Meßopfer (Confiteor, Symbolum, Suscipe Sancta Trinitas, Präfation, Communicantes, Embolismus) gesagt ist, gilt auch von anderen Heiligen, bezw. von allen (omnibus Sanctis). Hier hätte dogmatisch tiefer gegraben werden sollen. Ueber das „Zeugnis" des hl. Basilius für die Bilderverehrung (S. 280) vgl. Theol. Quartalschr. 1888, 297 f. Auch für die Geschichte des Rosenkranzes (S. 264) sollte die neuere Forschung verwertet sein (vgl. Katholik 1897 II 346 ff.; Stimmen aus Maria Laach 1898, 346 ff.). Endlich haben wir so manches (z. B. S. 58, 148, 199) zu beanstanden, daß wir das recht handsame Bändchen zur besseren Mailitteratur nicht mehr rechnen können. Die Sprache ist im allgemeinen edel und klar.

3. Den Predigten ist als Geleitswort ein Artikel im „Pastoralblatt der Diöcese Münster" 1900 Nr. 3 vorangestellt. In demselben wird die Sünde contra sextam als besonders geeignetes Thema für Fastenpredigten bezeichnet. Wir verkennen keineswegs die vorgebrachten schwerwiegenden Gründe. Indessen die unabweisbare Konsequenz derselben führt zu dem Schlusse, daß jedes Jahr gerade dieser Stoff gewählt werden müsse, was doch wohl auch der Verf. nicht zugeben dürfte. Sicher ist das Wort Jungmanns: „Wer in der Fastenzeit das Leiden Christi nicht predigt, thut seine Pflicht nicht", zu scharf. Unserer Ueberzeugung nach darf aber die Fastenpredigt die Passion nicht ganz ignorieren. Auch kommt das Leiden Christi in wirklichen Fastenpredigten nicht

zum vollen Rechte, wenn es nur am Charfreitag behandelt wird. Gerade das von P. Müller gewählte Thema läßt sich zu dem Leiden des Herrn, speziell zu den Geheimnissen des schmerzhaften Rosenkranzes sehr leicht und in recht wirksamer Weise in Beziehung bringen. Diese „Unterlassungssünde" möchte Ref. als den Hauptmangel der vorliegenden Fastenpredigten bezeichnen. Zugleich aber spricht Ref. dem Verf. die Anerkennung aus, daß er den Gegenstand seiner Predigten, der wegen der bekannten moralkasuistischen Behandlung vielfach für „so gefährlich" (S. 17) gehalten wird, durchaus decent dargelegt hat. Im Einzelnen erlauben wir uns folgende Bemerkungen. Die zweite Predigt (S. 46 ff.) ist betreffs der zeitlichen Strafen der Unkeuschheit nicht frei von Uebertreibungen. Die Vergleiche, die S. 83 f. (Teufel, Irrenhäuser, Zuchthäuser) und S. 92 f. (wilde Indianer, Schach- und Kegelspiel) angewendet werden, sind u. E. gegen das Decorum auf der Kanzel. Bei den Einwänden gegen die Keuschheit (S. 81 ff.), die Verf. mit Recht zurückweist, vermißten wir die theologische Begründung. Zuvörderst wäre zwischen Schwachheits- und Bosheitssünde zu unterscheiden gewesen. Denn bekanntlich sind Ehebrecher vor den stolzen Pharisäern in das Himmelreich eingegangen (vgl. Joh. 8, 11. Luk. 7, 39 und 47) und im allgemeinen wird man mit St. Thomas (S. th. II 1 q. 73 a. 5) sagen dürfen: peccata carnalia sunt minoris culpae, maioris infamiae quam spiritualia. Sodann wird P. Müller unter seinen Zuhörern nicht oder kaum Leute gehabt haben, welche die Unkeuschheit nur als Schwachheit und nicht als Sünde auffassen. Mit den Abwesenden sich zu beschäftigen, hat aber keinen Wert. „Laß du die, welche draußen sind, und pflege die, welche darin sind, würde Paulus sagen" (Sailer). P. M. gesteht überdies selber, daß „für diejenigen, die gläubigen Sinnes und guten Willens nicht sind, doch alles Reden umsonst ist" (S. 123). Ferner hätte Verf. nur Eph. 5, 6 verwerten dürfen, um zu beweisen, daß die Unkeuschheit gegenüber allen Einwürfen einer sog. Aufklärung Sünde ist (vgl. Dieringer, das Episteltuch d. kath. Kirche, Mainz 1863 I 558 f.).

4. Permanne bietet in vier Abteilungen 7 Reden auf

Kinder und jugendliche Personen, 16 auf Frauen, Witwen und Jungfrauen, 21 auf Geistliche, 34 auf Männer weltlichen Standes, sowie zwei im Anhang, welch letztere nicht von ihm selbst gehalten worden sind, also im Ganzen 80 Predigten. Diese „Trauerreden" können wir formell und inhaltlich bestens empfehlen. Sie sind allerdings nicht alle von gleichem Werte, aber insgesamt haben sie den großen Vorzug, daß sie sich nicht in allgemeinen Reflexionen bewegen, sondern dem individuellen konkreten Fall, der Person des Verstorbenen, der Stimmung, die Zeit und Ort nahelegen, den Anliegen und geistigen Bedürfnissen der beteiligten Zuhörer mehr oder weniger angemessen sind. Superlative wie S. 20 Z. 1, S. 26 Z. 8 sind selten, die Textesworte (mit Ausnahme dessen auf S. 15) glücklich gewählt und fast immer trefflich verwertet, ab und zu auch Dichterworte passend eingestreut. Die Sprache ist einfach, gemütlich und meistens kernig. Mehrere Reden hätten wir gekürzt. Das Werk P.'s bietet für gewöhnliche und außergewöhnliche Vorkommnisse reiches und passendes Material und darf zur besseren Predigtlitteratur gerechnet werden.

A. Koch.

---

1. **Arbeiterfrage** und **Sozialismus.** Vorträge von Dr. Franz **Meffert.** Mainz, Fr. Kirchheim 1901. 8. VIII 386 S. M. 4.50.
2. Die „christliche" und die „neutrale" **Gewerkvereinsbewegung.** Von Dr. Franz **Kempel.** Ebda. 1901. 8. IV 164 S. M. 1.60.
3. **Göttliches Sittengesetz** und **Neuzeitliches Erwerbsleben.** Von Dr. Franz **Kempel.** Ebda. 1902. 8. XVI 450 S. M. 6.
4. **Materialien** zum Verständnis und zur Kritik des **Katholischen Sozialismus** von lic. theol. G. **Traub.** (Geschichtswahrheiten. Zwanglose Hefte zur Aufklärung über konfessionelle Zeit- und Streitfragen. Heft 2) München, J. F. Lehmann 1902. kl. 8. IV 127 S. M. 1.50.

1. In 15 populärwissenschaftlichen Konferenzvorträgen giebt M. eine recht gute Orientierung über die Arbeiterfrage und den Sozialismus. Ganz gelungen sind die Bilder aus der englischen und deutschen Arbeiterbewegung, ebenso die Biographien von Marx,

Engels und Laſſelle hinſichtlich ihrer Bedeutung für den modernen Sozialismus. Hohes Intereſſe bieten die überſichtlichen Vorträge über die Wert-, Verelendungs-, Konzentrations- und Kriſentheorie. Die einſchlägige Litteratur iſt vom Verf. vortrefflich verwertet. Ueberall macht ſich ein geſundes Urteil und eine beſonnene Kritik geltend. Nur in der Abhandlung über den Einfluß der Maſchine auf die Kultur hat ſich M. von Peſſimismus nicht ganz frei gehalten. Ihre Anwendung in der Induſtrie iſt nicht die causa efficiens, ſondern nur die causa occasionalis oder unſertwegen die conditio qua des Entſtehens der Arbeiterfrage. Eine von den Grundſätzen des Rechtes und der Gerechtigkeit, wahrer Menſchenliebe und des öffentlichen Wohles geleitete Verwendung der Maſchine hätte die ſog. Arbeiterfrage ſicher verhindert. Weſentliche Vorzüge des inhaltlich ſehr empfehlenswerten Buches ſind auch die intereſſante Darſtellung und die ſchöne Sprache.

2. Nach einer ausführlichen dankenswerten Darſtellung der engliſchen und deutſchen Gewerksvereinigung (S. 3—109) behandelt Dr. Kempel das in letzter Zeit durch die Preſſe viel erörterte Problem des Gewerkvereinsweſens an der Hand der päpſtlichen Encyklika Rerum novarum vom 17/5 1891 und des (Fuldaer) Hirtenſchreibens der preußiſchen Biſchöfe an ihre Geiſtlichkeit vom 22/8 1900. Der Verf., der „ſelber früher für neutrale Gewerkſchaften eingetreten“ iſt (S. 87), verurteilt jetzt nicht bloß dieſe, ſondern auch die interkonfeſſionellen ſog. chriſtlichen Gewerkſchaften, weil „ſchon Leo XIII ſie in einem Rundſchreiben abgelehnt“ habe (S. 109), und redet einem Gewerkvereinsweſen auf ſtreng chriſtkatholiſcher Grundlage das Wort. Ref. anerkennt gerne das Ideal, das der Verf. anſtrebt, muß aber ſeine Argumente und darum eine Schlußfolgerungen als unhaltbar zurückweiſen. Thatſächlich hat auch Prof. Dr. Hitze in ſeiner Rede im deutſchen Reichstag vom 21/1 1901 die allein richtige Antwort auf unſere Frage gegeben. Den Ton der Polemik K.'s können wir nicht billigen. Den allergrößten Mangel der Schrift K.'s ſehen wir darin, daß ſie keine praktiſche Vorſchläge macht, ſondern ſich zu ſehr auf die theoretiſche Polemik beſchränkt.

3. Die zweite Schrift desselben Verfassers würdigt das neuzeitliche Erwerbsleben an der Hand der christlichen Sittenlehre. Sie geht aus von dem Begriff der Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft und giebt eine übersichtliche Darstellung von den beiden Richtungen innerhalb derselben, der sog. klassischen Volkswirtschaftslehre und der sog. historischen Schule. Beiden wird sofort entgegengestellt „die allein vollkommen richtige Wirtschaftslehre: diejenige, welche den Gegenstand auf der Grundlage der natürlichen und geoffenbarten Sittengrundsätze behandelt, so daß sich die Wirtschaftslehre als einen wesentlichen Teil der Moralphilosophie einerseits und der Moraltheologie anderseits darstellt, mag sie sich auch von diesen in Anbetracht ihres ausgedehnten Gebietes als selbständige Wissenschaft absondern." Schon diese Ansicht des Verf. können wir nicht teilen. So innig die Beziehungen der Nationalökonomie zur Sittenlehre auch sind, so ist doch jene kein Bestandteil dieser (vgl. H. Pesch, Laacher Stimmen 1894 und F. Walter, Sozialpolitik und Moral, Freibg. 1899). Sieht man ferner von der Polemik K.'s „gegen jene sozialpolitische Richtung innerhalb des Katholizismus, welche von wirtschafts-liberalen Lehren allzu stark berührt mit der neuzeitlichen kapitalistisch-industriellen Entwicklung endgiltig und dauernd ihren Frieden zu machen sucht, einen Frieden, den es nach unserer Auffassung der Dinge gar nicht geben kann" (S. XI), als einer ganz ungerechtfertigten völlig ab, so ist des Verf. „Auffassung der Dinge" wohl für jeden Einsichtigen am besten durch den Hinweis auf folgende Thesen gekennzeichnet: „Das ganze wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben der Völker muß sich rückwärts konzentrieren" (S. 186); „das Zunft- und Körperschaftswesen, diese herrliche wirtschaftliche Erscheinung des XIV und XV Jahrhunderts muß uns als Ideal des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens erscheinen: als Vorbild heute und in alle Ewigkeit" (S. 220). Wie Dr. Kempel mit dem göttlichen Sittengesetz umgeht, erhellt aus seinem Ausspruch: „Das kirchliche Zinsverbot findet seine Begründung in der göttlichen Offenbarung" (S. 75). Thatsächlich besteht ein Verbot des Zinsennehmens weder im A. noch im N. Testament (vgl. Kirchenlex.[2] XII 1965). „Von dem hohen

Wert und der durchschlagenden Bedeutung der sittenkörperlichen Auffassung des Wirtschaftslebens" (S. 230) konnten wir uns absolut nicht überzeugen, obwohl der Verfasser meint, „die sittenkörperliche Erwerbs-, Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist in der That und Wahrheit das Allheilmittel, die Panacee gegen alle wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Uebelstände und Leiden der Gegenwart" (S. 230). „Sittenkörperliche Auffassung des Wirtschaftslebens", „Sittenkörperliche . . . Gesellschaftsordnung": auf solche „möglichst deutsche Begriffe und Ausdrücke" (S. III) muß sich der Leser des Buches gefaßt machen, denn der Verf. will dadurch „die Unmenge von Fremdwörtern, die in der Volkswirtschaftslehre gang und gäbe sind" (S. III), ersetzen. Ref. huldigt durchaus den Worten des alten Horaz: „Licuit semperque licebit, signatum praesente nota producere nomen" (ep. II 3, 58 f.), aber dem Verf. hätte er die Befolgung der Sentenz Quintilians (I 5, 71) gewünscht: „Usitatis tutius utimur; nova non sine quodam periculo fingimus". Möchte Dr. Kempel diesen Grundsatz wenigstens in dem umfangreichen Werke, mit dem er (S. X) droht, beachten!

4. Lic. theol. G. Traub behandelt zuerst die theoretischen Voraussetzungen der katholischen Sozialpolitik nach Ketteler, Hitze und den päpstlichen Enzykliken und schildert sodann die katholisch-sozialen Organisationen (Gesellen-, Arbeitervereine u. s. w.). Im „Nachtrag" wird die „neueste Entwicklung der christlichen Gewerkschaften Deutschlands" erörtert. Die Warnung des Verf., „von sozialen Leistungen des deutschen Zentrums aus nicht auf die soziale Leistungsfähigkeit des römischen Internationalismus zu schließen" (S. 120), wird leider durch die Geschichte bestätigt. Auf die Politik einzugehen, ist nicht Aufgabe dieser Zeitschrift. A. Koch.

Lehrbuch des katholischen Eherechts von Dr. **Martin Leitner**, Subregens a. Priesterseminar zu Regensburg. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1902. 8°. X, 648 S. M. 6.

Der Verf. dieses neuen Lehrbuchs des Eherechts hat sich durch Herausgabe der dritten Auflage der Praelectiones iuris canonici von Santi 1898 ff., die überall des Herausgebers verbessernde

Hand zeigt, um das kanonische Recht wohl verdient gemacht. Noch mehr thut er dies durch das vorliegende Buch. Das neue Eherecht wird sich neben den zum Teil sehr gediegenen Arbeiten von Heiner, Weber-Schnitzer, Englmann-Stingl bald seinen Platz erobert haben.

Als besonderen Vorzug möchten wir hervorheben die durchgehende Selbständigkeit und Originalität. Mutig greift Verf. in die vielen kontroversen Punkte, wie sie das Eherecht bietet, ein und giebt überall seine wohlerwogene und wohlbegründete Meinung an. So unter anderem über die naturrechtliche Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe (S. 20, 71, 168 ff.; 20, 72, 579 ff.), über Freisens Kopulatheorie (S. 7 ff., 589 f.), ob der Staat für die Nichtchristen trennende oder verbietende Ehehindernisse aufstellen könne (S. 26 ff.), über die vielen Fragen betreffend die Sakramentalität der Ehe (S. 60 ff.). Weiter wird diskutiert, ob die Civilehe des BGB. wirklich Civilehe im vollen Sinne sei (S. 80), ob die Civilehe jemals von der Kirche werde als sakramental anerkannt werden (S. 83), ob die „Josephsehe" eine wirkliche Ehe (S. 134 ff.), ob Impotenz vorhanden beim Weibe beim Fehlen beider Ovarien (S. 153 f.). Ganz besonders gut sind S. 296 ff. behandelt die an das Tridentinische Dekret sich anschließenden zahlreichen Fragen. Endlich sei noch genannt die Auseinandersetzung über das Wesen der sanatio matrimonii in radice (S. 482) und über das Privilegium Paulinum (S. 597 ff.). Man wird sich in den meisten Punkten mit L. einverstanden erklären können, um so mehr als er sein Votum wiederholt limitiert abgiebt. Anderer Meinung ist Rez. hinsichtlich der Josephsehe, die L. für keine Ehe hält, und hinsichtlich der Impotenz aus dem angeführten Mangel. Im letzteren Punkt habe ich mich schon in der Rezension über Santi-Leitner, Praelectiones etc.[3], Allgem. Litteraturblatt 1900, Nr. 18, Sp. 556 erklärt. Man darf die Sache hier nicht zu weit treiben, sonst müßte sich die Untersuchung bei fortschreitender Physiologie noch auf ganz andere Punkte erstrecken. Besondere Genugthuung bereitet, um aus den Fragen, wo man mit L. nur einverstanden sein kann, eine spezielle hervorzuheben, der Satz: „Die

Frage, ob die Civilehe jemals von der Kirche als sakramentale anerkannt werden wird, dürfte entschieden zu verneinen sein (S. 83)". Als weitere Vorzüge des neuen Eherechts seien genannt die eindringende Behandlung aller Details, so daß kaum mehr zu bieten war, namentlich auch die eingehende Berücksichtigung des BGB., die scharfe Distinktion und gute begriffliche Formulierung, die klare, leichte, manchmal etwas zu breite Sprache, endlich der praktische Blick, wobei die Erfahrung, die Verf. während seines Aufenthalts in Rom gemacht hat, zum klaren Vorschein kommt. Und diese Erfahrung scheint eine gute gewesen zu sein. Zeuge ist der vielfach anerkennende Ton für die römische Praxis, der angenehm berührt gegenüber von manchen Stimmen, die, je weniger sie diese Praxis kennen, desto leichter nur zu tadeln belieben.

Nach dieser Anerkennung muß es dem Rez. gestattet sein, auch zu sagen, was er anders gewünscht hätte und was in einer folgenden Auflage zu bessern sein dürfte. Vor allem muß die Geschichte mehr in den Vordergrund rücken. Nicht als ob L. dieselbe nicht zu Wort kommen ließe. Aber das geschieht nicht immer am rechten Ort. So ist gegen die These von Freisen ohne geschichtlichen Ausblick nicht aufzukommen. Dieser fehlt aber S. 7 ff. zunächst ganz, um S. 589 f. nachzuhinken. Und in diese ungehörige Stellung sind sehr viele geschichtliche Passus verwiesen. Sie kommen meist am Schluß statt am Anfang der Darstellung der Einzelmaterien. Sodann sind die Litteraturangaben viel zu spärlich. Zwar mögen sie bei einer so ausführlichen Monographie als entbehrlich erscheinen. Allein mit Unrecht. Man wird nie in ein einziges Buch bringen können, was in den vielen Einzelarbeiten steckt. Weiterhin hätte Verf. die Ehehindernisse unter einzelnen Gesichtspunkten gruppieren sollen. Die Diathese ist vielleicht überhaupt nicht ganz glücklich. So erscheint die Eheschließungsform S. 294 ff. unter dem Ehehindernis die Klandestinität, um auf S. 539 ff. unter der Aufschrift „Der thatsächliche Eheabschluß" ihre Ergänzung zu erhalten. S. 511 kommt endlich das Verlöbnis, nachdem es zuvor schon vielmal berührt werden mußte. Auch stecken da und dort Irrtümer in Citaten. Fehlerhafter Weise endlich fehlt bei den Sei-

tenüberschriften die Paragraphenzahl.

Doch kann das der gelungenen Arbeit keinen nennenswerten Eintrag thun. Eine treffliche Ergänzung würde sie finden in dem schon in der dritten Auflage von Santi und hier wiederholt versprochenen Katalog der tridentinischen Orte. Sägmüller.

Der Klerus und das Strafgesetzbuch. Praktischer Kommentar der auf Religion und Klerus bezüglichen Materien des Reichsstrafgesetzbuches von Dr. iur. utr. **A. Rösch**, Pfarrer in Imnau. Paderborn. Ferdinand Schöningh. 1902. kl. 8°. S. 152. M. 1.20.

Unter dem Titel „Seelsorger-Praxis" erscheinen in dem Verlag von F. Schöningh kleine, nicht umfangreiche Bücher, in welchen den katholischen Seelsorgern nützliche Fingerzeige zur Ausübung der seelsorgerlichen Thätigkeit an die Hand gegeben werden sollen. Besondere Berücksichtigung soll hiebei die neue Gesetzgebung finden. So wird u. a. K. A. Geiger den Austritt aus der Kirche und Wiederaufnahme in dieselbe nach kirchlichem und bürgerlichem Rechte, sodann die Konfession der Kinder behandeln. Vor uns liegt die Bearbeitung eines nicht weniger wichtigen Themas: Der Klerus und das Strafgesetzbuch, von einem sehr tüchtigen geistlichen Juristen, H. Pfarrer A. Rösch, utr. iur. Dr.

Derselbe erklärt in der Einleitung, daß die Beziehungen des Klerus zum StGB. teils negative seien, indem es den Geistlichen gewisse Handlungen unter zum Teil empfindlichen Strafen verbiete, teils positive, indem es dem geistlichen Berufe und der geistlichen Auktorität, den geistlichen Verrichtungen und der Sittlichkeit Schutz und Förderung gewähre, einen Schutz, den die Kirche dankbar annimmt und benützt. Zu diesem Zwecke sei eine gründliche Kenntnis des StGB. nötig. Sie will Verf. befördern durch ausgiebige Beiziehung der Rechtsprechung und Doktrin zur Erklärung der einzelnen Paragraphen. Dabei läßt er die Kritik und das Raisonement möglichst in den Hintergrund treten, obgleich das StGB. in gewissen Materien noch verbesserungsbedürftig sei. Auch möchte er gewisse Vorurteile gegen die Rechtsprechung beheben. Biswei-

len könne der Richter nicht über den Buchstaben des Gesetzes hinaus und man könne sogar die Überzeugung gewinnen, daß die Gerichte, namentlich das Reichsgericht die Gesetze überwiegend zu Gunsten von Religion und Sittlichkeit auslegen. Aber trotz dieses anerkennenswerten, billigen Sinnes kritisiert R. mit Entschiedenheit und Sachkenntnis Gesetz, Gerichtsgebrauch und Doktrin, wo zu kritisieren ist. Vgl. S. 15[4], 16 ff., 28[3], 31, 32[2], 42 ff., 47[1], 50[1], 55, 59 f., 62[1], 62 f., 64, 86 f. u. s. w.

Behandelt werden in Form eines fortlaufenden Kommentars die Standesvergehen der Geistlichen, sodann die Vergehen gegen die Religion und deren Ausübung, endlich die Bestimmungen zum Schutze der Sittlichkeit und noch einige andere Punkte. Hervorgehoben sei die Erklärung zum § 130[a], dem sogenannten Kanzelparagraphen (lex Lutziana). Mit Recht wird unter anderem das Vage in seiner Fassung herausgestellt; vgl. auch Scherer, Handb. d. Kirchenrechts II, 26[72]. „Die Überzeugung des katholischen Klerus, im Ka zelparagraphen gleichsam ein Damoklesschwert beständig über dem Haupt schwebend zu haben, ist darum keine unbegründete; durch das Gesetz wurde überdies das charakterlose Denunziantentum üppig gefördert (S. 37)." So wurde noch im Jahre 1901 ein Geistlicher u. a. auch deswegen angezeigt, weil er die Worte „für Kaiser und Reich" bei Verlesung eines obrigkeitlichen Schreibens in der Kirche in „spöttischem Tone" verlesen habe. Nicht weniger gut ist die Erklärung der wichtigen §§ 166—168 über die Vergehen, welche sich auf die Religion beziehen. Nützlich ist auch der Anhang, handelnd über § 67 des Gesetzes über Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875. Endlich erleichtert ein gutes Register den Gebrauch.

Sollen wir zum Schluß noch einige Desiderien anmerken, so hätte sollen bei Erklärung von § 243 noch mehr betont werden, daß nicht etwa nur, wie nach katholischer Auffassung, die heiligen oder geweihten Gegenstände, sondern alle dem Gottesdienste gewidmeten Gegenstände des Schutzes des Paragraphen sich erfreuen. Vermißt wird die Bezugnahme auf das privilegium competentiae der Kleriker, und auf das Verfahren bei Strafverfolgung eines öffentlichen

Dieners, also auch der Geistlichen. Allein das StGB. thut der beiden letzteren Punkte keine Erwähnung, daher auch nicht der Verf. und, wenn man streng auf das Thema sieht, beide mit Recht. Ob aber ein kleiner Ausblick hierin auch auf die Straf- und Zivilprozeßordnung nicht angezeigt gewesen wäre? Sägmüller.

Leinz, A., Dr. beider Rechte, Divisionspfarrer, Die Simonie. Eine kanonistische Studie. Freiburg i/Br. 1902. Herder'sche Verlagsh. 8°. VI, 154 S. M. 2.

Der Begriff der Simonie in ihren verschiedenen Erscheinungsformen (bei der Übertragung und Ausübung der Weihegrade und der kirchl. Regierungsgewalt, beim Eintritt ins Kloster, beim Benefizien- und Begräbniswesen) wird auf den ersten 40 Seiten in geschichtl. Entwicklung klar und eingehend dargestellt. Die einzelnen Formen führen zu einer immer weiteren Entfaltung des Begriffs. Was zu des Apostelfürsten Zeit als Simonie gegolten, war einzig der Versuch, des Hl. Geistes Kraft und Gnade um Geld zu erwerben. Nach heutigem Rechte aber macht sich des Verbrechens nicht bloß schuldig, wer ein übernatürliches Gut käuflich behandelt, sondern auch, wer ein natürliches, mit einem übernatürlichen verbundenes Gut kauft oder vergiebt, oder überhaupt nur in diesbezüglich gesetzwidriger Weise darüber zu verfügen sucht (S. 39). Die traditionelle Begriffsbestimmung der Simonie als „studiosa voluntas emendi aut vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum" genügt demnach weder formell noch materiell, vielmehr ist das Verbrechen der Simonie genauer zu definieren als: die geäußerte Absicht, über ein bonum supernaturale resp. solchem annexes naturale für ein natürliches Gut, oder dem Kirchengesetze zuwider rechtsverbindlich verfügen zu wollen. (S. 40.)

An die ausführliche Erklärung und Rechtfertigung dieser Definition schließt sich eine Abhandlung über die Würdigung und Bestrafung der Simonie im allgemeinen, während im speziellen Teil die einzelnen rechtlichen Folgen, Censuren und Strafen aufgeführt sind, welche sich je an die verschiedenen Formen der Simonie knüpfen. Der Schlußabschnitt handelt von dem mercimonium sti-

pendiorum, beschränkt sich aber fast ganz auf die Erläuterung der Nummer 24 der Bulle Apostolicae Sedis moderationi und des Dekrets der Congr. Conc. vom 25. Mai 1893 über mißbräuchliches Sammeln und Wiederabgeben von Meßstipendien. —

Da im allgemeinen Teil die Entwicklung nicht weiter geführt ist als bis zu dem Punkte, wo sich je die materielle und formelle Erweiterung des Simoniebegriffs zeigt, waren im speziellen Teil Wiederholungen nicht ganz zu vermeiden; die dort gegebenen näheren Erklärungen müssen hier öfters in größerer Breite wieder aufgenommen werden; vgl. bes. über die Supernumerarier und die dos beim Eintritt ins Kloster S. 22 ff. und S. 140 ff.; über die simonia confidentialis S. 30 ff. und S. 128 f. —

Die Simonie im Zeitalter Gregors VII und die damals stark erörterte Frage nach der Giltigkeit simonistischer Weihen hätte wohl mehr Raum und genauere Behandlung verdient. Mit der einfachen Bemerkung: „Wer die Weihe durch Simonie erlangt hatte, sollte rechtlich als nicht geweiht betrachtet und behandelt werden, ihm die Ausübung seines Weihegrades verboten sein" (S. 79), wird man der Auffassung jener Zeit, wie sie in der kanonistischen und publizistischen Litteratur des Investiturstreits sich zeigt, nicht gerecht. Vgl. übrigens SS. 93 ff. — Vgl. Mirbt, Publizistik. 372 ff. u. Th. Qsch. 1897, 217 ff.

Die angeführten Belegstellen, die nicht in den Text hineingezogen sind, wären besser als Anmerkungen unter den Strich gestellt worden. —

Die Synode von Elvira wird jetzt gewöhnlich auf ca. 300 datiert (statt 305, S. 11.); die Synode von Chalcedon immer auf 451 (nicht 461, S. 14); S. 24 [14] ist zu lesen: nisi si quae (sc. puellae) sponte velint statt nisi qua sponte; S. 62 [5]: Beleidigenderes statt Beleidigerendes; S. 123 [13]: erga (statt ergo) simoniacos. Im übrigen ist die Ausstattung schön und bietet namentlich der allgemeine Teil mit seinen historischen Notizen viel Interessantes.

Rep. Hirsch.

III.

Analekten.

Die **Deutsche Orient-Gesellschaft** versandte in der letzten Zeit an ihre Mitglieder ein neues Heft ihrer „Mitteilungen", dessen wesentlicher Inhalt in Auszügen aus einer Anzahl von Briefen Dr. Koldeweys, des Leiters der Ausgrabungen in Babylonien, besteht. Außer in Babylon selbst, wo in jüngster Zeit die gewaltige Anlage des Ischtar-Thores mit über jede Erwartung zahlreichen Tierdarstellungen in glasierten und unglasierten Ziegelreliefs vollständig freigelegt worden ist, ist Herr Dr. Koldewey mit seinen Mitarbeitern seit einem halben Jahre auch an der drei Tagereisen von Babylon entfernten Ruinenstätte von Fara thätig, welche sich als eine uralte Nekropole herausgestellt hat. Jüngst hat die Gesellschaft von Herrn Dr. Koldewey die telegraphische Nachricht erhalten, daß er bei den Ausgrabungen in Fara auf ein sogenanntes Tablettennest gestoßen ist; es sind vierzig zumeist gut und vollständig erhaltene, beschriebene Tontafeln aus sehr alter Zeit gefunden worden. —

Die Deutsche Orient-Gesellschaft begnügt sich aber nicht mit der Fortführung ihrer bisherigen, so erfolgreichen Unternehmungen; sie nimmt immer neue Gebiete für ihre Thätigkeit in Angriff, wozu sie durch die stetig wachsende Zahl und die Opferfreudigkeit ihrer Mitglieder, durch staatliche Subventionen und nicht zum mindesten durch die huldvolle Fürsorge ihres allerhöchsten Protektors in den Stand gesetzt wird. Als nächstes Objekt ist das Gebiet von Kal'at-Schirgat unweit Mosul ins Auge gefaßt worden, die Stätte der ältesten Hauptstadt des assyrischen Reiches, Assur, wo nach dem Gutachten des Herrn Prof. Delitzsch, der vor Kurzem von seiner ebenso erfolgreichen wie strapaziösen Reise nach den Euphrat- und Tigrisländern heimgekehrt ist, systematische Grabungen die allerwichtigsten wissenschaftlichen Resultate in sichere Aussicht stellen. Der gewaltige Hügel von Kal'at-Schirgat gehört zu den Krongü-

tern des Sultans und trägt auf seiner Spitze eine türkische Kaserne: nur der persönlichen Intervention Sr. M. des Kaisers verdankt die D. O.-G. die großherrliche Genehmigung zur Durchforschung dieses Hügels, dessen weltgeschichtliche Bedeutung auf der Hand liegt.

Wissenschaftliche Ausbeute von der allerweittragendsten Wichtigkeit verspricht sich die D. O.-G. ferner von den beiden Unternehmungen, die sie auf den Boden von Palästina vorbereitet. Im heiligen Lande wird sie sich einerseits an Ausgrabungen beteiligen, welche von dem Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas beabsichtigt sind, andrerseits will sie eine eigene Vorexpedition zu Rekognoscierungszwecken entsenden, deren Kosten von einem freigebigen Vorstandsmitgliede zur Verfügung gestellt worden sind.

In Aegypten werden die unter Herrn Dr. Borchardts Leitung mit bekanntem Erfolg begonnenen Ausgrabungen bei Abusir in diesem Winter fortgesetzt werden.

Origenes und die Pseudoklementinen. O. galt bis vor kurzem allgemein als der erste Zeuge dieser Schriften. Vgl. Harnack, Gesch. d. altchrist. Litt. I (1893), 219. Aber die zwei Citate, die sich bei ihm finden, stehen in Schriften, die nicht in der ursprünglichen Gestalt auf uns gelangten, das eine in der von Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz aus seinen Werken veranstalteten Philokalia c. 23, das andere in einem nur lateinisch erhaltenen Stück des Mathäuskommentars (Migne PG 13, 1725), und neuestens wurden ihm beide mit beachtenswerten Gründen abgesprochen und für Zuthaten jener Kirchenlehrer, bezw. des lateinischen Übersetzers erklärt, das erste durch J. A. Robinson in seiner Ausgabe der Philokalia 1893 p. I, das zweite durch J. Chapman im Journal of Theological Studies III (1902), 436—441. Indem auch das zweite Citat fällt, fällt Origenes überhaupt als Zeuge. Der erste Zeuge wird Eusebius H. E. III, 38, 5, und Chapman schließt aus dessen Worten, daß Pseudoklemens wahrscheinlich nicht lange vor ihm schrieb.

Die sog. **Apostolische Kirchenordnung** wurde zuerst in einer äthiopischen Übersetzung durch Ludolf veröffentlicht. Bald nachdem J. W. Bickell den griechischen Text ediert hatte (1843), erhielten

wir durch Tattam eine koptische, näherhin boheirische Übersetzung (1848), etwas später durch Lagarde einen thebaischen oder sahidischen Text (1883). Vgl. meine Doctrina duodecim apostolorum 1887 p. LVII. Ein syrisches Fragment, c. 3—14 (in meiner Doctrina duod. ap. p. 52—58), veröffentlichte Lagarde in den Reliquiae iuris eccl. ant. syriace 1856 p. 19—23. Die weiteren Teile der syrischen Version, c. 1—2, 15—30, gab A. Baumstark nebst deutscher Übersetzung in dem Stromation archaeologicum 1900 p. 15—31 heraus. In demselben Jahre erfreute uns E. Hauler in den Didascaliae apostolorum fragm. Veronensia lat. p. 93—101 mit einem lateinischen Fragment, c. 18,5—c. 30. In dem Journal of Theological Studies III (1901), 59—80 veröffentlichte endlich jüngst J. P. Arendzen, ohne die auf einer Hs. des Museum Borgianum (Elenco separato V) fußende Publikation Baumstarks zu kennen, aus dem Cambridger Codex O. o. 1, 2, der sog. Malabarbibel (11.—12. Jahrh.), und der Bibelhandschrift von Mossul, aus der wir jüngst das Testament unseres Herrn erhielten und von der ihm durch die Freundlichkeit des Patriarchen Rahmani eine Photographie der betreffenden Blätter (348a—349a) zuging, den ganzen syrischen Text nebst englischer Übersetzung und kritischen, auch auf die sahidische Version sich erstreckenden Noten. Die Publikation wird bei einer künftigen griechischen Edition der Schrift gute Dienste leisten.

Funk.

Eine willkommene Ergänzung zu der Th. Qu. 1898, 163 angezeigten Monographie von C. Seltmann: Angelus Silesius und seine Mystik (Breslau 1896) bietet Dr. Richard von Kralik's Studie über **Angelus Silesius und die christliche Mystik** (Frankfurter zeitgemäße Broschüren 1902 [XXI.] 327—358). Zwar kommt neben dem Lyriker nur der Epigrammatiker zur Darstellung, „als welchen sich Scheffler in seinem „Cherubinischen Wandersmann" zeigt" (S. 341), aber das Bild ist so lebendig anschaulich gemalt, daß das Wesen der ächt christ-katholischen Mystik klar zu Tage tritt und die in letzter Zeit wieder erhobenen Angriffe gegen die angeblich nur äußerliche Moralität des Katholizismus verstummen müssen, wenn sie nicht den Fluch der geschichtlichen Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit auf sich laden wollen.

A. Koch.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

	Seite
van Bebber, Der Teich Bethesda und der Teich Siloe . . .	161
Funk, Ein Fragment zu den Apostolischen Konstitutionen . .	195
Vetter, Die litterarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen	202
Sägmüller, Die Ernennung des Nachfolgers durch die Päpste Ende des fünften und Anfangs des sechsten Jahrhunderts .	235
Hugo Koch, Der Büßerplatz im Abendland	254

II. Rezensionen.

Seisenberger, Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther.	Vetter	271
Grimme, Psalmenprobleme.	Vetter	272
Urquhart, Die neueren Entdeckungen und die Bibel.	Vetter	274
Delitzsch, Babel und Bibel König, Bibel und Babel Oettli, Der Kampf um Bibel und Babel Kittel, Die babylonischen Ausgrabungen Klostermann, Ein diplomatischer Briefwechsel	Vetter	275
Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration	Vetter	279
Jacquier, Histoire des Livres du Nouveau Testament.	Belser	282
Hönnicke, Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus.	Belser	283
Baumgarten, Die katholische Kirche Büchi, Die kath. Kirche in der Schweiz	Funk	285
Funk, Das Testament unseres Herrn Meffert, Der heilige Alfons von Liguori	Funk	286
Müller, Lehrbuch der Kirchengeschichte.	Funk	287
Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentl. Leben.	Funk	289
Schnitzer, Quellen u. Forschungen zur Gesch. Savonarolas.	Funk	289
Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius.	Funk	289

Seite
Scherer, Der erste Klemensbrief. Funk 291
Gebhardt, Ausgewählte Martyrerakten. Funk 292
Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen. Funk 293
Sepp-Haneberg, Das Leben Jesu. Schanz 294
Rehrmann, Die Christologie. Schanz 297
Güttler, Giebt es eine „katholische" Wissenschaft? Schanz . 298
Kneib, Wissen und Glauben. Schanz 298
Reinhold, Die Welt als Führerin zu Gottheit. Schanz . 301
Reinhold, Die Gottesbeweise und ihr neuester Gegner. Schanz 301
Villanova, Sanct Bonaventura und das Papstthum. Schanz 303
Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes. Schanz . . . 304
Platzweg, Die christliche Familie . .
Freund, Die Marienverehrung . . . } A. Koch 305
Müller, Kampf um d. Palme d. Keuschheit
Permanne, Trauer-Reden . . . .
Meffert, Arbeiterfrage und Sozialismus. A. Koch 308
Kempel, „Christliche" u. d. „neutrale" Gewerkvereinsbewegung.
A. Koch 308
Kempel, Göttliches Sittengesetz u. Neuzeitl. Erwerbsleben. A. Koch 308
Traub, Materialien des Katholischen Sozialismus. A. Koch . 308
Leitner, Lehrbuch des katholischen Eherechts. Sägmüller . 311
Rösch, Der Klerus und das Strafgesetzbuch. Sägmüller . . 314
Leinz, A., Die Simonie. Rep. Hirsch 316

III. Analekten.

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
85. Jahrgang II. Quartal-Heft

In zweiter, verbesserter Auflage erschien:

Die Geschichte der kathol. Kirche

in ausgearbeiteten **Dispositionen** zu **Vorträgen** für **Vereine, Schule** und **Kirche**, zugleich ein kirchengeschichtliches Nachschlage- und Erbauungsbuch für die katholische Familie. Von **Anton Ender**, Professor. 1072 Seiten. 8°. Broschiert . . . . . Mk. 15.—
Elegant gebunden in Leder mit Goldpressung, Hohlrotschnitt . . . . . Mk. 20.—

Die „**Theologische Quartalschrift**" in **Linz** schreibt u. a.: Der Verfasser ist wegen seiner Tüchtigkeit weithin bekannt. Dieses Buch enthält in der That auch das, was sein Titel ankündigt. Ueber dasselbe kann man wirklich sagen: „Nimm und lies, es wird dich nicht gereuen."

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen sowie durch die

Verlagsanstalt Benziger & Co. A. G.

Einsiedeln, Waldshut, Köln a./Rh.

Die Firma **Aloys Maier** in **Fulda** (Harmonium-Magazin, gegr. 1846) bringt neuerdings eine **billige Cottage-Orgel** für M. 160.— in den Handel, die sich besonders für den Hausgebrauch empfiehlt und deren Anschaffung durch Gestattung **monatlicher Ratenzahlungen** erleichtert wird. Das sehr massiv und geschmackvoll in echt amerikanischem Nußbaum gebaute Instrument hat einen edlen, vollen Ton, der durch den Knieschweller erheblich verstärkt werden kann. Durch die Herausgabe einer vortrefflichen Harmoniumschule, die zu jedem Instrument **gratis** geliefert wird, ist zur raschen Selbsterlernung des Harmoniumspiels Gelegenheit geboten. (Illustrirte Prospekte **gratis**.)

Vorübergehende Preisermässigung.

	Ladenpreis.	Ermässigter Preis.
Archiv für wissenschaftl. Erforschung des Alt. Test. Herausg. von A. Merx. Bd. I u. II. Heft 1. 2. (soviel erschien)	(18,—)	6 —
Arnobii Adversus nationes libri VII. Instr. G. F. Hildebrand.	(10,50)	4 50
Biblia Hebraica, olim a Chr. Reineccio.	(6,—)	2 —
Biblia Hebraica manualia. Cura et studio J. Simonis.	(13,50)	3 —
Boehmer, Ed. Liber Genesis Pentateuchicus.	(1,50)	1 —
— — Das erste Buch der Thora.	(4,50)	2 50
Calixtus', Georg, Briefwechsel.	(3,75)	1 20
Credner, Carl Aug. Der Prophet Joel.	(4,50)	2 25
— — Beiträge z. Einltg. in d. bibl. Schriften. 2 Bde.	(11,75)	4 50
— — Einleitung in d. N. Test. (I. Teil in 2 Abt.).	(9,75)	1 50
— — Zur Geschichte des Kanons.	(6,—)	2 50
Daniel, H. A. Tatianus der Apologet.	(4,50)	1 —
Dathe, J. Aug. Libri historici vet. Test.	(7,50)	1 50
Frommann, Th. Zur Gesch. d. Florentin. Kirchenreinig.	(4,—)	1 —
Fuhrmann, W. D. Handwörterbuch der christl. Religions-Kirchengeschichte. 3 Bände.	(15,—)	8 —
Henke, Ernst L. Th. Georg Calixtus u. s. Zeit. 2 Bde.	(15,—)	7 50
Knapp, G. Chr. Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre. 2 Teile.	(12,—)	4 —
— — Scripta varii argumenti. 2 Tomi.	(7,50)	3 —
Laspeyres, E. A. Th. Geschichte und Verfassung der katholischen Kirche Preussens.	(11,25)	5 —
Merx, Ad. Die Prophetie des Joel.	(10,—)	5 —
— — Vom Auslegen, insbes. d. Alten Testaments.	(1,60)	1 —
Meyer, Karl. Textbuch oder Repertorium biblischer Texte zu Casual-Predigten.	(3,50)	2 —
Möller, A. W. Gebete der Unsichtbaren Kirche.	(1,80)	1 —
Pascals Gedanken über die Religion.	(4,50)	1 50
Pressensé. Jesus Christus. Seine Zeit, s. Leb. u. s. Werk.	(4,50)	2 50
Rosenmüller, E. F. C. Vocabularium veteris Testamenti hebraeo-chaldaicum.	(1,50)	1 —
Schlottmann, K. Der deutsche Gewissenskampf gegen den Vatikanismus.	(1,80)	1 20
— — Erasmus redivivus sive de curia Romana. I.	(6,—)	3 —
— — — — II.	(4,—)	2 80
Seiler, F. Predigten üb. d. Evang. eines Kirchenj. 2 Bde.	(9,—)	3 —
Smend, Rud. Moses apud prophetas.	(1,50)	1 —
Spener, Ph. J. Geistreiche Vorstellung des Ungrundes unterschiedlicher Päbstischen Lehren	(1,20)	— 60
Spitta, F. Der Brief d. Julius Africanus an Aristides.	(2,40)	1 —
— — Der zweite Brief d. Petrus u. d. Brief d. Judas.	(9,—)	4 50
— — Die Offenbarung des Johannes.	(12,—)	6 —
— — Die Apostelgeschichte, ihre Quellen u. deren geschichtl. Wert.	(8,—)	4 —

☞ Fortsetzung nächste Seite. ☜

[illegible]

Wir behalten uns vor, die Preisermässigung nach Verlauf der dafür bestimmten Vorräte zurückzuziehen. Von [illegible] älteren Werken sind die Vorräte sehr gering.

Buchhandlung des Waisenhauses in Halle a. S.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

[illegible]

Fraknoi Wilhelm (Titular-Bischof), **Papst Innocenz XI.** (Benedikt Odescalchi) **und Ungarns Befreiung von der Türkenherrschaft.** [illegible] M. 4.50

Franz, Adolph, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. [illegible] M. 12.

[illegible]

Heinrich, Dr. Gottfried, Die älteste Übersetzung des Buches Baruch. [illegible] M. [illegible]

Weltgeschichte in Karakterbilder

[illegible]

Christus, [illegible]
fessor an der Universität Würzburg. Mit [illegible]
bildungen. Erstes bis zehntes Tausend. In [illegible]

Chateaubriand, [illegible]
[illegible]
München. Mit 60 Abbildungen. Erstes bis [illegible]
In Leinwandband Mk. 4.—

Bisher erschienen ferner:

Augustin. [illegible] von Hertling. Mit 51 Abb. In Leinwandband Mk. 3.—

Cavour. Von Franz Xaver Kraus. Mit 66 Abb. In Leinwandband Mk. 4.—

Der [illegible] Spahn. Mit 23 [illegible] In Leinwandband [illegible]

König Asola. [illegible] Mit 62 Abb. [illegible] Leinwandband [illegible]

[illegible]

Ausführliche Prospekte zu beziehen durch alle Buchha[illegible]

Verlag von Franz Kirchheim in Main[illegible]

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Die Summa Decretorum des Magister [illegible]

[illegible] Dr. Heinrich Singer. [illegible] Prag. 570 u. CLXXXIII [illegible]

[illegible]

[illegible] Zeugn[illegible] [illegible]ndigen Text [illegible]

Die Tübinger Theologische Quartalsch[illegible]

[illegible] durch jede Buchhandlung, Postanstalt, [illegible] Buchdruckerei von H. Laupp [illegible] bingen, Grabenstraße 33 bezogen werden. [illegible]

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

[illegible]

[illegible] Schanz, D. Belser, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller.

Fünfundachtzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

[illegible]

Inhalt.

I. Abhandlungen.

II. Rezensionen.

III. Anzeigen

I.

Abhandlungen.

1.

Nochmals das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia.

Von Prof. Kellner in Bonn.

Wer an der Geschichtlichkeit der Person und des Martyriums der hl. Cäcilia festhält, kann sich der Aufgabe nicht entziehen, es geschichtlich einzureihen. Denn die Passionsgeschichte gibt nicht, wie andere Schriftstücke derart, ein Datum und in der altkirchlichen Litteratur wird vor dem sechsten Jahrhundert diese Heilige nicht erwähnt; also fällt der historischen Kritik die Aufgabe zu, das wahre Zeitalter zu ermitteln. Für diesen Zweck stellt die Passionsgeschichte aber nur die Namen und einige charakteristische Züge der handelnden Personen zu Gebote, insbesondere des Verfolgers, des Stadtpräfekten Turcius Almachius, und des gleichzeitigen Papstes, den sie Urbanus heißen läßt.

Was den ersteren betrifft, so ist längst bekannt, daß die Beamtenfamilie der Turcier dem vierten Jahrhundert angehört. Das weiß man, seit Noris eine Abhandlung darüber in den Cenotophia Pisana veröffentlicht hat; aus ihr hat Lipsius die betreffenden Notizen entnommen, ohne seine Quelle

zu nennen, und aus ihm andere Leute. Wer Cäcilia nun nicht in das vierte Jahrhundert, sondern in ein früheres setzen will, muß nachweisen, daß es damals schon einen Stadtpräfekten oder wenigstens höhere Beamte dieses Namens gegeben habe. Lipsius hat eingesehen, daß das nicht möglich ist[1]) und verweist die Geschichte der Cäcilia einfach ins Gebiet der Sage. Das ist jedenfalls konsequent.

Wenn der Stadtpräfekt Turcius ins vierte Jahrhundert gehört, so kann nicht gleichzeitig ein Papst des Namens Urbanus existiert haben. Bevor ich mich aber über den Namen Urbanus ausspreche, möge uns das Charakteristikum beschäftigen, welches diesem Papste beigelegt wird. Der angebliche Urbanus wird als ein Papst charakterisiert, der, bevor sich das Martyrium der Cäcilia ereignete, schon zweimal Confessor geworden war, d. h. der eine Verfolgung erlitten hatte, wobei er zwar nicht das Leben verlor, wohl aber eine andere Strafe erlitt, sei es Folter, Kerker oder Exil. Ein Papst, bei welchem das zutrifft, begegnet uns wirklich in der Mitte des vierten Jahrhunderts; freilich hieß er nicht Urbanus, sondern Liberius.

Derselbe wurde, wie bekannt, weil er der Verurteilung des Athanasius nicht zustimmen wollte, gleich nach der Mailänder Synode v. J. 355 nach Beroea verbannt. Er hatte bei seiner Abreise nach Mailand den römischen Klerus schwören lassen, während seiner Abwesenheit keinen andern Bischof zu wählen. Allein der Archidiakon Felix wurde wortbrüchig und ließ sich von Arianischen Bischöfen weihen, obwohl er nur

1) Hr. Dr. Kirsch sagt freilich in seiner Abhandlung S. 76: „Die Familie der Turcier begegnet uns zu verschiedenen Zeiten". Eine schillernde Ausdrucksweise! Die Familie begegnet uns erst im vierten Jahrhundert, und daß der seltene Name Almachius auch erst in derselben Zeit vorkommt, habe ich früher nachgewiesen Tüb. Quart.Schr. 1902. S. 243.

geringen Anhang hatte. Als Constantius 357 nach Rom kam, sah er, daß Volk und Senat von Felix nichts wissen wollten, sondern dem Liberius treu anhingen. Deshalb gestattete er letzterem auf Bitten der römischen Matronen die Rückkehr; Felix mußte Rom verlassen und Liberius traf, vermutlich Aug. 357, daselbst wieder ein. So war er zum ersten mal Confessor geworden.

Er wurde es aber bald noch einmal. Schon Grisar hat vermutet, daß er unter Constantius zweimal verbannt worden sei[1]), in neuester Zeit aber ist diese Vermutung zur Gewißheit geworden. Dr. Jos. Wittig[2]) hat nämlich durch Vergleichung der Aussagen der gleichzeitigen Kirchenhistoriker über die Behandlung des Liberius den Beweis erbracht, daß es sich um zwei Exile handele, und durch Herbeiziehung eines zwar etwas sonderbaren Schriftstückes, der Gesta Liberii, diese Vermutung zur Gewißheit erhoben. Die Gesta Liberii sind zwar ein Dokument eigentümlicher Art, und sein erster Herausgeber Constant hat das Mögliche gethan, es zu diskreditieren; erstens sei es in einem sehr schlechten, longobardischen Latein geschrieben, zweitens verwechsele der Autor, der etwa Ende des fünften Jahrhunderts gelebt haben muß, die einzelnen Personen des constantinischen Hauses, und drittens komme die Sage darin vor, Constantin sei in Rom von Silvester getauft und vom Aussatz geheilt[3]). Indessen diese Mängel schließen

1) Grisar, Kirch.Lex. II. Aufl. Art. Liberius VII, 1948.

2) J. Wittig, Papst Damasus. Ergänzungsheft der römischen Quartalschrift, Rom 1902 S. 77—86.

3) Der bestimmten Aussage des Eusebius, Constantin sei in Nikomedien kurz vor seinem Tode getauft worden, steht eine römische Tradition gegenüber, wonach er in Rom von Silvester getauft worden sei; letztere wird von den Historikern, so viel ich weiß, allgemein verworfen. Allein ein Körnchen Wahrheit liegt ihr doch zu Grunde. Die Aufnahme in das Christentum war im Altertum an bestimmte Formen gebunden, welche zusammen das sog. Katechumenat ausmachen. Wenn

nicht aus, daß es sonst im wesentlichen geschichtlich Wahres enthalte. Im wesentlichen nämlich beschreibt es die Schicksale des Liberius während eines Exils, in welches er freiwillig ging, um schlimmerem auszuweichen, zu einer Zeit als Constantius an der Donau gegen die Barbaren im Felde stand, das ist i. J. 359—60. Das erklärt sich daraus, daß i. J. 359 die große Doppelsynode zu Seleucia-Rimini stattgefunden hatte, auf welcher Constantius von allen Bischöfen des Reiches die Unterschrift der arianisirenden Formel von Nice bei Strafe der Verbannung verlangte. Zu den wenigen, welche sie verweigerten, gehörte Liberius. Gegen ihn sei der Zorn des Kaisers besonders gerichtet gewesen und er wäre abermals verbannt oder gar getötet worden, wenn er sich nicht längere Zeit in einem Cömeterium außerhalb Roms an der Solaischen Straße verborgen hätte. Dieses Exil fand mit der Schilderhebung Julians gegen Constantius, jedenfalls mit dem Tode des Letzteren im Nov. 361, von selbst ein Ende. Während desselben war Felix nach Rom zurückgekehrt und hatte seine Rolle als Gegenpapst wieder aufgenommen. So war Liberius also zum zweitenmale Confessor geworden.

sich nun Constantin Ende 312 nach dem Siege über Maxentius öffentlich zum Christentum bekannte, so trat er mit andern Worten in den Katechumenat. Auch die Aufnahme in unterste Klasse vollzog sich unter gewissen Cärimonien und die Aufgenommenen erhielten Unterricht, zwar nicht im Dogma (Symbolum) und den sog. Mysterien, wohl aber wurde ihnen das Wichtigste aus der Offenbarungsgeschichte, Apologetik und Moral mitgeteilt. Denn der Katechumene mußte doch in Stand gesetzt werden, christlich zu leben, was ohne Unterricht nicht zu erreichen war. Daß Constantin solchen Unterricht damals 312/13 in Rom nahm, sagt Eusebius Vita Const. I 32 ausdrücklich, „er ließ die Priester kommen und sich von ihnen über den wahren Gott und die Incarnation unterrichten" d. h. mit andern Worten, er wurde Katechumene. Dies dürfte der historische Kern der Legende sein. Der Verfasser der Gesta Liberii als guter Römer macht mit Entschiedenheit den Anteil Roms an der Bekehrung Constantins geltend.

Mit Julians Thronbesteigung besserte sich die Lage des Papstes, da der neue Kaiser die verbannten Bischöfe zurückberief, aber jedenfalls nur für kurze Zeit. Bald änderte sich das Bild, und Julian zeigte sich offen als Heide und Gegner des Christentums. Zunächst kam Athanasius in Gefahr, der er sich durch die Flucht entzog. Theodoret. h. e. III 5. In den Städten begannen Parteikämpfe und die zumeist heidnischen Statthalter der Provinzen fingen an, die Christen zu verfolgen. Für den Orient liegen uns darüber genauere Berichte vor, für das Abendland fehlen solche leider; aber daß einzelne Martyrien wenigstens in Rom vorkamen, ist verbürgt. Daß unter solchen Umständen auch der römische Bischof in Gefahr kam, läßt sich erwarten, zumal nachdem Julian im März 362 der Hauptstadt einen kurzen Besuch gemacht hatte. Wenn damals die unbedeutende Stadt Acerenza ihm als dem reparator urbis Romani eine Statue setzte [1]), so wird auch in Rom die noch sehr starke heidnische Partei sich gerührt haben und für den Papst mag schon Veranlassung vorhanden gewesen sein, in den Katakomben Sicherheit zu suchen. Hier setzt nun die Passionsgeschichte der hl. Cäcilia ein, wenn sie das Verweilen ihres Papstes in der Totenstadt schildert. Damals fanden sich nach der Passio auch jeden Morgen in den Straßen Roms Leichen erschlagener Christen und Valerius und Tiburtius zogen die Aufmerksamkeit der Verfolger dadurch eben auf sich, daß sie für deren Beerdigung Sorge trugen. Das würde alles in den Verhältnissen des Jahres 362 nach dem kaiserlichen Besuche in Rom vortrefflich passen. Tumultuarische Vorgänge kamen in Rom im vierten Jahrhundert, wo die Kaiser sich meistens anderwärts aufhielten, nicht selten vor; wir werden alsbald Gelegenheit haben, einen solchen zu erwähnen, und die Parteikämpfe zwischen Damasianern und

1) Révue archéologique. Paris 1902 Mai-Juniheft.

Ursinianern gehören auch dahin.

Um nun den unbequemen Papst Urbanus los zu werden, gibt es ein sehr einfaches Mittel, nämlich daß man Urbanus nicht als Personennamen, sondern als Adjektivum auffaßt. Gerade in der Zeit, aus welcher die passio s. Caecilia stammt, erscheint der Ausdruck papa urbis als Titulatur der Päpste [1]). Urbs schlechthin ist ja bekanntlich gleichbedeutend mit Rom, setzt man statt urbis das Adjektiv, so hat man papa urbanus d. h. der Papas von Rom. Bei Liberius ist diese Bezeichnung noch aus dem Grunde besonders passend, weil er das ganze römische Volk (universus populus und omnis multitudo fidelium) auf seiner Seite hatte und ihm ein Gegenpapst gegenüber stand, dessen Anhang nur aus wenigen Klerikern bestand und der längere Jahre hindurch 357—361 die Stadt Rom meiden mußte. Das Schisma bestand aber während der ganzen Regierungszeit Julians fort, da Felix erst am 22. November 365 auf seinem Landgute bei Rom starb. Sein Antagonismus gegen Liberius hatte also ungefähr zehn Jahre gedauert, ein Zeitraum, der groß genug ist, daß sich zur Unterscheidung des rechtmäßigen Papstes vom Prätendenten das Bedürfnis nach einer eigenen Bezeichnung geltend machen konnte. Dazu war aber papa urbanus unter den bestehenden Verhältnissen gewiß gut geeignet.

In meinem ersten Artikel hatte ich, um das Hineinkommen des Papstes Urban in die Passionsgeschichte zu erklären, auf die Möglichkeit hingewiesen, daß dem Redakteur eine Verwechslung passiert sei und er einen andern Martyrer Urbanus,

1) In den Gesta Liberii wird Liberius nicht weniger als viermal schlechthin sacerdos oder episcopus urbis genannt c. 1, 2. 3. 4. Ebenso wird Symmachus in der Überschrift von Avitus papa urbis schlechthin tituliert. Thiel ep. Rom. pont. pag. 730. Der Kaiser Honorius tituliert Bonifatius I papa urbis aeternae. Migne PL, XX 768.

der in der betreffenden Katakombe beigesetzt war, für den Papst genommen hätte. Allein ich sehe ein, daß es eines weiteren Versuches eigentlich gar nicht bedarf, um diesen Ausdruck zu erklären, zumal da das Beweismaterial für das zweite Exil in obiger Weise ergänzt ist. Deshalb lasse ich diese Vermutung ganz fallen, und was die betreffende Katakombe und die Veränderung betrifft, die sie etwa erfahren hat, so kann ich den Herren Katakombenforschern vollständig überlassen, die Sachen klar zu stellen. Chronologische Anhaltspunkte ergeben sich daraus nicht und mit der Zeitfrage hat es absolut nichts zu thun [1]).

Was die Stadtpräfekten betrifft, so habe ich auf die Lücke hingewiesen, welche sich in den bekannten Verzeichnissen bei dem J. 362 findet, und mich dabei auf die Liste bei Almeloveen verlassen. Ich habe aber später aus Tillemont's Kaisergeschichte ersehen, daß seine Angaben diesmal unzuverlässig sind, und benütze die Gelegenheit, das dort Gesagte zu berichtigen, umsomehr als mein Kritiker Hr. Dr. Kirsch vergessen hat, mich hierin zu korrigieren.

Gegen Ende der Regierung des Constantius war Vitrasius Memmius Orfitus abermals Stadtpräfekt, nachdem er dieses Amt schon mehrere Male bekleidet hatte. Er wurde i. J. 359 wegen Unterschlagungen abgesetzt und in die Verbannung geschickt, aus welcher er erst unter Valentinian I zurückkehren durfte. Am 25. März 359 muß er noch im Amte gewesen

1) Dr. Kirsch erwähnt S. 73 eines „berühmten Confessor Urbanus, von dem in den Briefen des P. Cornelius an Cyprian von Carthago die Rede sei" (qui ex iterata confessione magnam gloriam adepti sunt). Er citiert hier aus einem griechischen Brief einen lateinischen Satz, als wäre er Original. Auch steht dieser Satz nicht in einem Briefe an Cyprian, sondern an Fabius von Antiochien, den Eusebius h. e. VI 43 mitteilt. Derselbe hat zu unserer Zeitfrage natürlich keine Beziehung, da dieser Confessor erst um 250 n. Chr. noch am Leben war.

sein, weil ein an ihn gerichtetes kaiserliches Reskript noch von diesem Tage datiert ist Cod. Theod. XVI, 6, 1; gleich darauf aber muß die Absetzung erfolgt sein. Sein Nachfolger war Junius Bassus, ein Christ, dessen Sarkophag noch in St. Peter zu Rom zu sehen ist. Nach der Inschrift dieses Sarkophags ist er am 23. August 359 als Neophyt 42 Jahre alt gestorben, hat also das Amt eines Stadtpräfekten nur wenige Monate inne gehabt. Ihm folgte, also im September 359, ein gewisser Tertullus, ein Heide, über welchen Ammian berichtet, das römische Volk habe ihm die Schuld beigemessen dafür, daß die Getreidezufuhren nicht ausgereicht hätten, und daß er in einem deshalb entstandenen Volksauflauf beinahe erschlagen worden wäre. Der nächste Stadtpräfekt, dessen Ammian erwähnt, ist Turcius Apronianus, und er bezeichnet als Zeit seines Amtsantrittes ganz bestimmt der Herbst 362[1]). Es bleiben also für Tertullus vom August 359 drei Jahre. Allein wie die vorhandenen Listen zeigen, blieben die Stadtpräfekten in der Constantinischen Zeit durchschnittlich nur zwei Jahr im Amte und mit dem Tode des Kaisers, der sie ernannt hatte, erlosch eo ipso ihr Mandat[2]). Da die Stellung des Tertullus ohnehin schon erschüttert war, so ist er höchstens bis zum Tode des Constantius 3. Nov. 361 im Amte geblieben. Es ist also höchst wahrscheinlich, ja sicher, daß Ammian einen Stadtpräfekten übergangen hat 361/62, und da ist Platz für den Turcius Almachius der Passionsgeschichte.

Da das Verhalten der liturgischen Dokumente für die Zeitfrage von besonderer Wichtigkeit, ja in unserem Falle für

---

1) Tillemont hist. des imp. R. IV pag. 180. 216. 297 und Art. 7 verglichen mit Ammian Marc. XVI, 10; XVII, 11; XIX, 10.

2) Dies ist stehender Grundsatz des römischen Verwaltungsrechts, den ich nicht erst zu beweisen brauche. Vgl. Marquardt-Mommsen Röm. Staatsrecht II. Aufl. II, 1. S. 1012.

sich allein schon entscheidend ist und mich gerade auf den Gedanken gebracht hat, das Martyrium der Cäcilia sei später zu setzen, so komme ich auch darauf noch einmal zurück. In mehreren derselben wird Agnes erwähnt, Cäcilia aber nicht, sondern diese erscheint erst in jüngeren Dokumenten und immer nach jener. Ein einzelnes Faktum der Art macht noch keinen Beweis, aber das gleichmäßige Verhalten so vieler fällt doch wohl in die Wagschale und muß ein Grund dafür vorhanden sein. Offenbar ist Cäcilia erst später in weiteren Kreisen zu Ehren gekommen.

Entscheidend ist aber das Schweigen der Depositio martirum. Mögen Zweck und Bestimmung dieses Schriftstückes welcher Art auch immer sein, Cäcilia durfte darin nicht fehlen, wenn sie dem 4. Jahrh. angehört. Zweck und Bestimmung sind aber nicht zu verkennen. Die Depositio bildet einen Teil des Kalenderwerkes des Philokalus, das er für einen Beamten Namens Valentinus zusammenstellte, und ist ein kirchlich-statistisches Dokument. Denn sie beginnt mit Weihnachten als Jahresanfang und zählt römische Märtyrer d. h. nur solche auf, deren Grabstätte sich zur Zeit in Rom befand, (deshalb fehlt also z. B. Clemens I) und solche, welche Glieder der römischen Gemeinde gewesen sind, mit Ausnahme von drei afrikanischen Heiligen[1]). Nun wird mir entgegengehalten, es habe in Rom viel mehr Märtyrer gegeben als die dort genannten. Ganz richtig! Es soll ja ein gewisser Justinus der Märtyrer im zweiten Jahrh. in Rom existiert haben, ein Senator Apollonius und gewiß noch manche andere Märtyrer, wirkliche und apokryphe. Aber Justin war doch in Rom, nicht martyr recognitus. Er hat erst Ende des 19. Jahrh. die Ehre der Altäre erlangt und Apollonius hat sie bis heute

1) In betreff dieser Ausnahme verweise ich auf meine Heortologie S. 135.

noch nicht. Einige Gelehrte nehmen allerdings an, die Depositio sei ein Auszug aus dem 354 geltenden römischen Heiligenverzeichnis. Aber auch in diesem Fall müßte doch irgend ein Grund ersichtlich sein, warum ein so frühes Martyrium andern jüngern und weniger berühmten nachstand und weggeblieben ist. Der natürliche Hergang der Dinge verlangt jedoch anzunehmen, daß die älteren kürzeren Verzeichnisse später reichhaltiger wurden.

Man könnte nun weiter schließen, wenn es in Rom Märtyrer gab, die im 4. Jahrh. noch nicht kirchlich anerkannt und verehrt waren, so konnte das auch bei Cäcilia der Fall sein, auch wenn sie im 3. Jahrh. gelebt hatte. Aber bei ihr liegen die Sachen doch anders. Wenn schon der gleichzeitige Papst ihr Haus zur Kirche weihte, natürlich nicht zu Ehren irgend eines andern Heiligen, sondern zum Titulus Caeciliae, der ja in Rom notorisch 502 schon bestand, so dürfte das, um den modernen Ausdruck zu gebrauchen, wohl eine Heiligsprechung bedeuten. Wenn aber trotzdem die Kirchenschriftsteller des 4. Jahrh. von Cäcilia nicht reden, so erklärt sich das einfach daraus, daß sie ihren Heldenmut nicht loben konnten, ohne zugleich die lichtscheuen Gräuelthaten des Mitgliedes einer dazumal noch in Ehren und Ansehen stehenden Beamtenfamilie an den Pranger zu stellen.

Bei der hier vorgeschlagenen Datierung wird natürlich vorausgesetzt, daß die in der Passio erzählten Begebenheiten im wesentlichen historisch sind; sonst können wir uns die Arbeit sparen. Alle darin enthaltenen Zeitindicien kommen dabei voll zur Geltung, nur nicht der papa Urbanus, wohl aber der papa urbanus. Es steht fest, der richtige papa urbanus war schon zweimal im Exil gewesen, es lebten zu seiner Zeit hohe Beamte und ein Stadtpräfekt aus der Familie der Turcier, es ging damals in Rom tumultuarisch zu und Cäcilia ist vor

354 in Rom noch nicht verehrt worden. Von allem dem läßt sich für die Zeit Urbans I nichts beweisen, sondern diese Datierung hängt lediglich an den sieben Buchstaben des Wortes Urbanus. Denn der wirkliche Papst Urban I lebte unter einem Kaiser, der den Christen in seltener Weise günstig war. Alexander Severus duldete, daß seine Sklaven die christliche Religion ausübten, und hatte das Bild Christi in seiner Hauskapelle stehen. Unter ihm hat keine Christenverfolgung stattgefunden, diese hatten überhaupt seit 20 Jahren aufgehört. Und da soll ein Stadtpräfekt von Rom, ein persönlicher Beamter des Kaisers es gewagt haben, unter den Augen des Staatsoberhauptes eine so brutale Christenverfolgung in Scene zu setzen, wie die des Turcius Almachius! Das lassen wir uns nicht aufreden.

Diese Datierung ist denn auch zu verschiedenen Zeiten von Gelehrten der verschiedensten Richtungen bekämpft und verworfen worden. Neuerdings suchte Dr. Kirsch sie noch einmal hervor und wollte sie plausibel machen, indem er sagt: „Wir führen den Mord [der Cäcilia und Genossen] auf eine Privatursache zurück, nämlich auf die Habsucht eines christenfeindlichen Stadtpräfekten, welcher das christliche Bekenntnis dieser Patrizier zum Vorwande gebraucht, um in den Besitz ihres Vermögens zu kommen“ S. 66. Es ist ein Strohhalm, an den der Herr sich anklammert. Was dem Kaiserreiche fehlte, war eine feste Thronfolgeordnung; deshalb war es beständig Erschütterungen und Bürgerkriegen ausgesetzt; aber die Staatsverwaltung war eine wohlgeordnete. Die Geschichte und die römische Gesetzgebung lehren, daß Vergehungen von Beamten strafbar waren, und es liegen genug Beispiele davon vor, daß sie wirklich bestraft wurden. Eine Privatverfolgung noch dazu mit Beraubung der Ermordeten im römischen Rechtsstaat des 3. Jahrhunderts unter den Augen des Kaisers, ist

einfach ein Unding, ein nicht ernſthaft zu nehmender Einfall.

Mit dieſen Thatſachen ſteht in beſter Harmonie die Erſcheinung, daß Cäcilia in der ganzen patriſtiſchen Litteratur nicht erwähnt oder auch nur ihr Name genannt wird mit alleiniger Ausnahme von Venantius Fortunatus. Dieſer teilt mit, daß ſie in Ravenna verehrt werde; das konnte er wiſſen, da er dort Jahre lang gelebt hatte, ihre Heimat aber verlegte er nach — Sicilien [1]). Wenn ein Mann, der ſo weit in der Welt herum gekommen iſt und ſo vieles kennt, einen ſolchen Irrtum begeht, ſo muß von Cäcilia in weiteren Kreiſen außerhalb Roms außer ihrem Namen ſo viel wie nichts bekannt geweſen ſein. Wir haben alſo das beſte Recht, zu behaupten, daß ihr Weltruf und ihre allgemeine Verehrung erſt von Paſchalis I an datiert. Die weiteren Folgerungen für ihr Zeitalter Agnes namentlich gegenüber ergeben ſich von ſelbſt. Das früher (ſ. Quartalſchr. 1902 S. 237 ff.) gewonnene Reſultat iſt alſo durchaus geſichert: der wahre Todestag der hl. Cäcilia iſt der 16. Sept. 362 und der durch das ſog. Hieronymianum gegebene Monatstag 16. Sept. iſt um ſo mehr feſtzuhalten, als der 22. November ſchon in die Amtszeit des Apronianus fällt, nicht mehr in die ſeines Vorgängers [2]).

Was hier von Cäcilia geſagt iſt, gilt auch von ihren Gefährten. Auch Tiburtius und Valerian fehlen in der Depositio martirum und das frühere kirchliche Altertum kennt weder eine Katakombe noch eine Begräbnisſtätte, die nach ihnen benannt war; erſt im ſechsten Jahrhundert hören wir von einem coemeterium ss. Tiburtii et Valeriani zur Zeit des Papſtes Johannes III, † 574, der dort einige Zeit ſeine Wohnung hatte. Die kleine Kirche dieſer Heiligen lag über der Katakombe des Prätextatus [2]). Alles weiſt darauf hin,

1) Venantius Fortun. Miscell. I 20. VIII, 6 ff. Migne P.L. 88.
2) Lib. pontif. Joh. III ed. Duchesne I 305 und 307.

daß sie nicht dem zweiten oder dritten Jahrhundert angehören, sondern einer späteren Zeit, ebenso das vollständige Fehlen aller geschichtlichen Nachrichten bei den Vätern in betreff ihrer. Während Agnes von Ambrosius, Hieronymus, Maximus von Turin und vielleicht nach anderen rühmend erwähnt und von Prudentius und Damasus in eigenen Gedichten besungen wird, herrscht über die vermeintlich viel ältere Cäcilia in der patristischen Litteratur vollständiges Schweigen. Diese befremdliche Erscheinung erklärt sich ganz ungezwungen daraus, daß die Familie der Turcier, wie auf sie bezügliche Inschriften beweisen, noch im fünften Jahrhundert blühte, während dieser Umstand ganz unerklärlich bliebe, wenn Cäcilia so viel früher als Agnes gelebt und gelitten hätte.

2.

Apologetische Zeitfragen.

Von Prof. Dr. Schanz.

Unter dem Titel „Theologische Zeitfragen" hat Chr. Pesch bis jetzt drei Folgen von Abhandlungen veröffentlicht, in welchen theologische Fragen besprochen werden, die in unserer Zeit mehr als andere im Vordergrund der Erörterung stehen. Dahin gehören verschiedene Gegenstände, deren eingehendere Untersuchung durch Professor Dr. Schell angeregt wurde. Fügt man dem die Kontroversen bei, welche durch das Buch Ehrhards veranlaßt wurden, und geht man fort bis zum „zwanzigsten Jahrhundert", so wird man nicht bestreiten können, daß in der neuesten Zeit auch unter den Katholiken die Theologie in weiten Kreisen auf die Tagesordnung gesetzt wurde und ihren Einfluß auf die Politik und die Tagespresse ausübt. Es dürfte daher an dieser Stelle um so mehr berechtigt sein, ein-

zelne dieser Fragen zu behandeln, als Hr. Pesch selbst zu verschiedenen Ausführungen, die in dieser Zeitschrift und in besonderen Schriften gegeben wurden, Stellung nimmt. Da er selbst keine Streitschrift schreiben, sondern nur sachliche Polemik üben wollte, so habe auch ich keinen Grund, eine andere Methode zu befolgen.

Hr. Pesch behandelt in der ersten Folge (1900): Das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft; Alte und neue Apologetik; Ist Gott die Ursache seiner selbst? in der zweiten Folge (1901): Zwei verschiedene Auffassungen der Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit; Das Wesen der Todsünde; Die Seele des Todsünders im Jenseits; in der dritten Folge (1902): Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre. Ich habe schon durch die Überschrift angedeutet, welche dieser Zeitfragen ich zum Gegenstande meiner Besprechung nehmen will. Doch möchte ich zuvor wenigstens eine kurze Notiz von den übrigen geben.

„Das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft" ist anläßlich des neuesten Streites über die Freiheit der katholischen Wissenschaft überhaupt und über die angebliche Voraussetzungslosigkeit der freien Wissenschaft so gründlich besprochen worden, daß ich hier darauf verzichten kann, diesen Gegenstand zu behandeln. Es scheint mir auch, daß der Verf. diese prinzipielle Untersuchung nur deshalb an die Spitze seiner Zeitfragen gestellt hat, um von vornherein seinen Standpunkt in der Beurteilung der Zensuren über den Amerikanismus, die französischen Erscheinungen in der biblischen Kritik und kantfreundlichen Apologetik und über Schell darzulegen. Demgemäß fällt auch das Schwergewicht auf den dritten Teil: Die Träger des kirchlichen Lehramts. Denn hier wird nicht nur das feierliche öffentliche und das allgemeine kirchliche Lehramt näher erklärt, sondern auch die Tragweite

und Verpflichtung der Entſcheidungen der Kongregationen genauer unterſucht. Als Ergebnis wird angeführt, daß ſie zwar nicht zu einem Akt des göttlichen Glaubens, aber doch zu einer Unterwerfung des Verſtandes verpflichten. Nicht ohne Abſicht iſt unter den Zeugen für das allgemeine Lehramt auch die ſcholaſtiſche Theologie aufgeführt. Denn an die Empfehlungen derſelben durch Pius IX und Leo XIII wird die einer Drohung gleichſehende Bemerkung angeſchloſſen: „Wollte nun trotzdem ein katholiſcher Gelehrter die Scholaſtik verächtlich behandeln oder ſie gar als Hindernis des wiſſenſchaftlichen Fortſchrittes darſtellen, ſo wäre das offenbar eine unerträgliche Anmaßung und eine durch und durch unkatholiſche Denk- und Handlungsweiſe. Jeder derartigen Bekämpfung der Scholaſtik, die irgendwie Ausſicht auf größeren Erfolg hätte, würde die kirchliche Autorität mit der gleichen Entſchiedenheit entgegentreten, wie es bisher in allen ähnlichen Fällen geſchehen iſt“[1]).

Die Zeiten ſind vorüber, in welchen katholiſche Gelehrte ich will nicht ſagen ſich verächtlich über die Scholaſtik ausſprachen, ſondern dieſelbe für die Gegenwart nicht als Mittel des wiſſenſchaftlichen Fortſchritts anerkannten. Zweifelsohne hat die Scholaſtik durch die Erneuerung des Thomismus bei Freund und Feind bedeutend an Anſehen und Einfluß gewonnen. Aber das ſchließt doch nicht ein, daß nur die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie den Bedürfniſſen der katholiſchen Wiſſenſchaft genügen können. Hertling, den der Verf. für ſeine Meinung anführt, bemerkt doch: „Daß es auch für alle Zukunft dabei ſein Bewenden haben müſſe, folgt indeſſen daraus nicht. Alles geſchichtlich Bedingte iſt der Veränderung unterworfen“. Angeſichts der Verſuche, welche im 17. Jahrh. mit der Carteſianiſchen, im 19. Jahrh. mit der Kantiſchen und

1) S. 32. Vgl. übrigens ſchon Kleutgen, Theol. der Vorzeit III, 103 ff. 2. A. V, 97 ff.

Hegelschen Philosophie gemacht worden sind, mahnt er allerdings zur Vorsicht und rät vorläufig dem einzelnen Gelehrten, sich beim Vortrage der systematischen Theologie selbst da, wo ein Dogma nicht unmittelbar in Frage steht, innerhalb der Schranken des Hergebrachten zu halten. Über das erste, meint Pesch, könne man verschiedener Meinung sein, das andere sei unzweifelhaft zutreffend. Schärfer spricht sich Prof. Weiß aus: „Schreibt ein Laie über „Katholizismus und Wissenschaft" und sagt, Aristoteles und die Scholastik müßten trotzdem das Feld räumen, dann ruft man: Jetzt habt ihrs selbst gehört: Autos epha . . . und was Hertling sagt, das sagt Deutschland"[1])! Doch hat er früher gegenüber der französischen Bewegung geschrieben: „Es ist ja gar kein Zweifel, daß die Bedürfnisse der Zeit auf allen Gebieten, auf dem der kirchlichen Wissenschaft wie auf dem des kirchlichen und sozialen Lebens, neue Wege und Maßregeln, mit andern Worten, einen entschiedenen Fortschritt heischen", nur soll es im Zusammenhang mit der Kirche geschehen[2]).

Dagegen bemerkt Ehrhard, die Arbeit müsse doch wieder aufgenommen werden, wenn die katholische Theologie nicht eine Spezialwissenschaft für rückständige Geister ohne Bedeutung für die reale Welt werden soll. Auch in Frankreich und Amerika lassen sich ähnliche Stimmen vernehmen und zwar auch nach den päpstlichen Zensuren über die Ausschreitungen des Amerikanismus und der französischen Kritik. Es wird geradezu bemerkt, der Vorwurf „Neuerer" ziehe nicht mehr, da er seinerzeit auch dem h. Thomas gemacht worden sei und der Fortschritt der Wissenschaft Thatsache sei, auch für die Theologie gelte.

1) Theol.-prakt. Quart. 1900 S. 274 f. Ebenso Müller, ZS. f. kath. Theol. 1901 S. 517.

2) A. a. O. 1897 S. 264.

Ich habe nicht die Absicht, auf den nicht immer leidenschaftslos geführten Streit einzugehen. Es steht außer Zweifel, daß bis in die neueste Zeit, wie das Hirtenschreiben der preußischen Bischöfe zeigt, vor der Sucht nach Neuerungen in der theologischen Wissenschaft und Bildung gewarnt wird. Aber dies läßt sich mit einer vernünftigen Rücksicht auf die neuere Entwicklung der Wissenschaft verbinden. Es ist doch gewiß nicht im Interesse der katholischen Wissenschaft, wenn manche Vertreter derselben, ehe sie kaum ordentliche Kenntnis von den vielverzweigten Disziplinen der heutigen Wissenschaft nehmen konnten, mit vornehmer Berufung auf die traditionelle Methode darüber nicht weniger verächtlich aburteilen als Gegner der Scholastik über diese. Wohl wird theoretisch von der Einverleibung der Resultate der modernen Wissenschaften, von der Fortbildung der alten Wissenschaft gesprochen, aber häufig werden diejenigen eines Abfalls bezüchtigt, welche Ernst damit machen.

Pesch verwahrt sich hiegegen, aber doch bloß gegen die roheste Form. Denn so redet man kaum zuweilen, als ob die sog. Neuscholastiker verlangten, das ganze Studium der Philosophie und Theologie solle darin bestehen, daß man Sätze der alten Scholastiker auswendig lerne und erkläre. Anders wäre es schon, wenn es sich um die Terminologie handelte. Der Unwille über eine solche Zumutung wäre allerdings nicht „ehrlich", aber die große Entrüstung über alle, welche nicht mit gewissen Wortführern durch dick und dünn gehen, ist es auch nicht. Weil Pesch sich für die freiere scholastische Methode neben T. Pesch und Cathrein auf Gutberlet beruft, so möchte ich doch ein Urteil desselben beifügen, dem man zustimmen kann. „Eine Wiederaufnahme der alten sokratischen und aristotelisch-scholastischen Philosophie darf nicht, wie das jetzt manchmal geschieht, einfach die überlieferten Begriffe analysieren,

sondern muß auch ihren psychologischen Ursprüngen nachgehen. Indem sie sich den modernen Psychologismus zu Nutzen macht, wird sie ein harmonisches Ganzes schaffen und ein adäquateres Weltbild gewinnen“ [1]). Noch weiter geht Fontaine [2]), indem er Ollé-Laprune zugesteht, daß das Christentum sich allen sozialen Verhältnissen anpasse und alle Elemente verwandle. Es hat im Mittelalter eine neue Kunst, eine neue Philosophie, eine erneuerte Litteratur, einen neuen sozialen und politischen Staat geschaffen, aber nicht um sich damit zu identifizieren; im Gegenteil alles ist hier bedingt und vorübergehend. Diese Formen müssen sich modifizieren, durch andere ersetzt werden.

Ähnliches gilt natürlich von den übrigen Wissenschaften, die bei der Theologie in Frage kommen. Ich erinnere nur an die Exegese und Geschichte für die Dogmatik. Den besten Beweis liefern diejenigen, welche zwar formell jede Änderung der Methode ablehnen, aber tatsächlich oder in besonderen Exkursen den genannten Bedürfnissen Rücksicht tragen. Es ist auch nicht einzusehen, wie man einerseits die Perfektibilität des Christentums anerkennen, anderseits den Fortschritt in der Methode verbieten könne. Es wäre freilich einseitig, wenn im 20. Jahrh. für die Dogmatik die historische Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs verlangt und die spekulative Erklärung und Verteidigung des Dogmas einstweilen beiseite gesetzt würde, aber diese ist ja in reichlichem Maße vorhanden. Zur Verteidigung des Dogmas, ja zur spekulativen Erklärung trägt heutzutage gewiß die biblische und dogmengeschichtliche Grundlegung wesentlich bei. Hierin zeigt sich der Unterschied zur Dogmatik am stärksten. Wenn einzelne Neuscholastiker so sehr sich an alte Vorbilder halten, daß sie auch den Sinn für Geschichte verleugnen, so mag dies für den gläu-

1) Der Kampf um die Seele S. 38 f.

2) Les infiltrations Kantiennes 1902 p. 278.

bigen Kreis der eingeweihten Jünger genügen, aber nicht für die große Zahl der im Leben ſtehenden Gebildeten, die in andern Ideen aufgewachſen ſind und andern Einwänden gegenüberſtehen [1]). Dem Satze, die beſte Kritik des Dogmas ſei ſeine Geſchichte, wird man nicht durch ſpekulative Erörterungen, ſondern durch genaue geſchichtliche Unterſuchungen begegnen können.

So wenig als diejenigen, welche den unangenehmen Gedanken, es könnte einmal in der Zukunft eine andere Philoſophie an Stelle der ſcholaſtiſchen geſetzt werden, auszuſprechen gewagt haben, deshalb ſogar die katholiſche Philoſophie der proteſtantiſchen und antikatholiſchen gegenüber intenſiv und extenſiv inferior finden [2]), ebenſo wenig wollen die Theologen, welche eine Ergänzung und Weiterführung der dogmatiſchen Wiſſenſchaft anſtreben, die alte Theologie herabſetzen, wenn ſie auch nicht in allem die Lobredner der alten Zeit ſind, und manche einſeitige Vorwürfe gegen den Intellektualismus junge Leute verwirren und eine Sucht nach „Modernem" hervorrufen können [3]). Selbſt ein begeiſterter Lobredner des Albertus und Thomas, die eine „ganze Revolution" in der kirchlichen Wiſſenſchaft bewirkt hätten, glaubt zwar, daß dies die höchſte Stufe der menſchlichen Erkenntnis bis heute ſei, anerkennt aber den Verfall der Scholaſtik, weil ſie von Ariſtoteles gar nichts preisgeben wollte und gegen jeden Fortſchritt des Gedankens war, und rät daher eine Verbindung der Neuſcholaſtik mit den Reſultaten der modernen Wiſſenſchaft [4]). Dies ſtrebt ja auch die vielgelobte Schule Merciers an. Gewiß iſt die moderne Wiſſenſchaft der Kirche und dem

1) Besse, Théologie et évolution, Ann. de phil. 1900 Janr. p. 369 ss.
2) Müller, a. a. O. S. 517.
3) Fontaine a. a. O. S. 339.
4) Bellet, L' Univers. cath. 15 avril 1902 p. 481 ff. 511 ff.

Christentum feindlich gesinnt, aber haben nicht auch die Väter die heidnische Wissenschaft zum Beweise der christlichen Wahrheit verwendet?

Kürzer kann ich mich über die Schell betreffenden Abhandlungen aussprechen, da diese Thesen weitere Kreise weniger berühren und von den Fachtheologen schon hinlänglich kritisiert worden sind. Die Lehre: Gott sei die Ursache seiner selbst, verwirkliche sich selbst durch sein Denken und Wollen, ist allerdings nicht neu. Man darf nur an den Gnostizismus und Neuplatonismus und die indische Philosophie denken. Da Schell keine Entwicklung zugeben, sondern bloß die volle Konsequenz des Kausalitätsprinzips ziehen will, so wird auch das Geheimnis, welches über dem aus und durch sich seienden, über Zeit und Raum erhabenen göttlichen Sein ruht, nicht gelüftet. Der platonische oder aristotelische Begriff des höchsten Guts und realsten Seins oder absoluten Denkens würde zu ähnlichen Folgerungen führen. Mit einem ersten, absoluten Sein muß das Denken anfangen, da niemand sich selbst hervorbringen kann. Der zureichende Grund muß eben im Wesen, der absoluten Kraft des unendlichen Seins gesucht werden, wenn man, wie gewöhnlich zwischen Grund und Ursache unterscheidet und letztere nur auf äußere Erfahrungsgegenstände anwendet, welche einer Veränderung unterliegen. Dies führt zur Trinitätslehre, in welcher der unterdessen verstorbene Regnon auf die abweichende Auffassung der Griechen mit Vorliebe aufmerksam gemacht hat. Auch diesem Ordensgenossen gegenüber wahrt Pesch energisch die scholastische Darstellung. „Die Lehrstücke vom Ausgehen des Sohnes aus dem Intellekte des Vaters und des h. Geistes aus dem Willen des Vaters und des Sohnes, von den Zueignungen im Gegensatz zu den persönlichen Eigentümlichkeiten sowie von der Wesenheit, die weder erzeugt noch erzeugt wird, gehören zu dem

ein für allemal feſtgelegten eiſernen Beſtand der Theologie, der nicht angetaſtet werden darf".

Die Abhandlungen über das Weſen der Todſünde und über die Seele des Todſünders im Jenſeits werden wegen der Verſuche Schells, auf dieſem Wege die Eſchatologie mit ihrer Ewigkeit der Höllenſtrafen dem menſchlichen Gefühl etwas ſympathiſcher zu geſtalten, eingereiht. Denn iſt die Todſünde die Sünde „mit der aufgehobenen Hand", die Sünde wider den h. Geiſt, der eigentliche Gotteshaß, ſo iſt es leichter erklärlich, daß dieſer gottfeindliche Zuſtand im Jenſeits fortdauert, ewig währt. Allen, die nicht durch verſtockten Gotteshaß dem „Satanismus" verfallen ſind, wäre auch für das Jenſeits die Möglichkeit einer Bekehrung in Ausſicht geſtellt. Die Konſequenz führt nahe zu der Herſtellung aller Dinge hin. Da Schell hiemit in ſchroffen Gegenſatz zu der traditionellen Lehre tritt und mit ſeinem Urteil nicht zurückhält, ſo ſchließt Peſch mit den Worten: „Das gebührende Urteil über die Zenſuren Schells läßt ſich nicht gut zu Papier bringen. Das Beſte dürfte ſein — Übergang zur Tagesordnung". Daß aber die Erklärung nicht ſo einfach iſt, gibt er dadurch zu, daß er ſeine Erörterungen über die Seele im Jenſeits gegenüber dem Zweifel an dem richtigen Verhältnis zwiſchen „ſo geringfügigen Sachen, wie ſie vielfach von Dogmatikern, Moraliſten oder Kaſuiſten als Todſünden bezeichnet werden", und „einer ſolchen Verwüſtung in der Seele, daß ein ewiger Ausſchluß von der Seligkeit naturnotwendig verbunden iſt", durch Berufung auf Gott als unſern höchſten Geſetzgeber und Richter abweiſt. Daraus folgt doch weder die Naturnotwendigkeit noch die Richtigkeit der Theologen bei jenen Beſtimmungen.

Endlich bleiben uns noch die beiden Studien über die Apologetik, welche zu dieſer Beſprechung den Anlaß gege-

ben haben. Die „alte und neue Apologetik“ ist in dieser Zeitschrift wiederholt behandelt worden. Den französischen Versuchen wurde ein eigener Aufsatz gewidmet, der in ein ziemlich umfangreiches Buch umgearbeitet worden ist. Pesch unterscheidet zunächst zwei Richtungen in dieser neuen französischen Apologetik. Die einen sagen, die alte Apologetik sei ganz tot, sei aus Mangel an sittlicher Überzeugungskraft, an übertriebenem Intellektualismus gestorben. Sittlich soziale Wertschätzung des Christentums sei der Name der neuen Gebieterin. Die andern wollen der Apologetik nur die Kraft für die heutige Generation absprechen, weil diese unfähig für metaphysische Untersuchungen sei, oder auch, weil die in vielen Dingen berechtigte Denkungsart eine andere geworden sei. Bei dem modernen Menschen sei der Gedanke der Immanenz vorwiegend. Wer auf ihn wirken, ihn wieder für das Christentum gewinnen wolle, müsse davon ausgehen.

Daß hiebei der Kantianismus eingewirkt hat, ist unbestritten. In Frankreich hat derselbe in neuerer Zeit eine große Verbreitung gefunden. Es wird uns geradezu versichert, daß alle oder beinahe alle Universitätsprofessoren, die sich mit Philosophie beschäftigen, Kantianer seien, selbst diejenigen inbegriffen, welche das Glück hatten, in katholischen Familien geboren und erzogen zu werden. Pesch wundert sich, daß Kant, mit dem die deutschen Katholiken längst ihre Abrechnung gehalten haben, wie schon die Schriften von T. Pesch beweisen, die Geister in Frankreich so sehr aufrege. Es mache den Eindruck der Naivität, wenn katholische Philosophen in Frankreich glauben, durch Übernahme einiger Kantschen Thesen einen Ausgangspunkt für eine wirksamere Verteidigung des katholischen Glaubens finden zu können, als sie die alte Apologetik zu führen im Stande war. Scheine jenen Gelehrten die alte Apologetik an Altersschwäche gestorben zu sein, so

mache auf andere die neue Apologetik den Eindruck eines totgeborenen Kindes.

Man könnte indes wohl fragen, ob man dieſes Kind dann nicht einfach ſeiner wohlverdienten Ruhe überlaſſen ſollte. Wozu ſich ſo viele Mühe mit einer Widerlegung geben? Die Sache iſt doch wichtiger und gefährlicher, als es danach ſcheinen dürfte. Denn ſie hängt mit der ganzen religiöſen Bewegung zuſammen, wie auch die andere Abhandlung von Peſch über die Inſpiration zeigt [1]). Nicht bloß einzelne katholiſche franzöſiſche Gelehrte, ſondern auch der Erzbiſchof von Albi, Mignot, haben erklärt, daß ſich Frankreich in einer religiöſen Kriſis befinde. Es iſt auch unverkennbar, daß der Kantianismus die beiden wichtigſten Fragen der Apologetik und des Glaubens, das Daſein Gottes und die Thatſache der Offenbarung, das Natürliche und Übernatürliche ſehr ſtark beeinflußt. Daher zeigt er ſich nicht bloß in der Philoſophie, ſondern auch in der Exegeſe, da in der h. Schrift Wunder und Weisſagungen eine große Rolle ſpielen.

Die Wichtigkeit der Sache beweist auch das Einſchreiten des h. Stuhles. Die Enzyklika vom 18. Nov. 1893 über das Studium der h. Schrift war gegen die „bibliſche Frage“ in Frankreich gerichtet, die vom 8. Sept. 1899 an die franzöſiſchen Biſchöfe; ſie verurteilte die neueren Verſuche, mittelſt fremder, proteſtantiſcher Wiſſenſchaft, als deren Quelle nicht undeutlich Kant angegeben wird, die traditionelle Methode in der Apologetik und Philoſophie zu bekämpfen und zu erſetzen. Daß trotzdem die Wogen nicht ganz geglättet worden ſind, zeigen nicht nur zahlreiche Aufſätze in den franzöſiſchen Zeitſchriften, ſondern auch eine umfangreiche Litteratur über dieſe

1) Dies berichten auch die Franzoſen. Die neuen Methoden der Apologetik vermehren ſich exzeſſiv: Immanenz, moraliſcher Dogmatismus, Pragmatismus, Philoſophie der Handlung, Soziologie u. ſ. w.

Bewegung. Eine ausführliche geschichtliche und sachliche Übersicht gibt Leclère in den Kantstudien [1]), eine scharfe Bekämpfung hat ihr Fontaine gewidmet [2]). Die biblische Frage behandelt Houtin [3]). Boudinhon beginnt eine Anzeige des Buches, die in der Revue biblique wörtlich abgedruckt ist, mit den Worten: „Nachdem man das Buch mit großem, aus vielen Gründen berechtigtem Interesse gelesen hat, schließt man dasselbe unter dem Eindruck tiefer Trauer und wahrhaftiger Beängstigung". Es sei betrübend, daß die katholischen Apologeten, besonders in dem was die biblische Frage betrifft, im ganzen eine unleugbare Schwäche, ja selbst Ungeschicklichkeit zeigen. Sie haben vielfach mit veralteten Waffen gekämpft, viele Positionen, welche sie als integrierende Teile des katholischen Dogmas mit lauter Stimme proklamierten, preisgeben müssen und sich in kleinliche persönliche Streitereien verirrt. Doch führt er zu ihren Gunsten an, daß die durch die verflossenen Jahrhunderte der katholischen Wissenschaft hinterlassene Lage den Apologeten keine andere Haltung ermöglichten, als die Verteidigung der eingenommenen Stellungen. Es wäre nicht klug, sich während des Kampfes für besiegt zu erklären. Die traditionelle Form des religiösen Unterrichts könne sich nur langsam modifizieren, obgleich man es bedauern könnte, daß dieser Gang exzessiv langsam sei. Endlich sei nicht zu vergessen, daß die ersten Arbeiten, welche über die biblische

1) VII, 2/3. 1902 p. 300—363: Le mouvement catholique Kantien en France.

2) Les infiltrations protestantes et le Clergé français. 1901. Les infiltrations Kantiennes et protestantes et le Clergé français. Etudes complémentaires. 1902.

3) La question biblique chez les catholiques de France au XIX. siècle 1902. Vgl. das apostolische Schreiben vom 30. Okt. 1902 über die Ernennung einer Kommission für die biblischen Studien. Die Gründe, um deren willen 1893 die Enzyklika erlassen worden sei, dauern fort oder werden vielmehr gewichtiger.

Frage veröffentlicht wurden, offen gegen den Glauben gerichtet waren[1]).

Auch das proteſtantiſche Ausland hat von dieſer Bewegung Kenntnis genommen. Die Kantſtudien (1900 S. 384 ff.) geben eine Sammlung ultramontaner Stimmen über Kant und ſtellen an die Spitze derſelben den Abſchnitt über die Einführung eines fremden Skeptizismus proteſtantiſchen Urſprungs aus der Enzyklika vom 8. Sept. 1899. Dabei wird bemerkt, daß der Aufſatz Paulſens: Kant der Philoſoph des Proteſtantismus (der auch in die Philoſophie Militans übergegangen iſt) im gegneriſchen Lager hinreichend Aufſehen und Beklemmung verurſacht habe. Doch wird beigefügt, daß man unterdeſſen ſchon bei Gutberlet 1893 dieſen Ausdruck gefunden habe. Er iſt ſogar noch ziemlich älter und allgemeiner. So ſchreibt Gloßner (Jahrb. f. Phil. u. ſpek. Theol. 1887 S. 180): „Ganz und gar Philoſoph des Proteſtantismus iſt Kant". Prof. Eucken nahm davon Veranlaſſung, eine Abhandlung: Der Papſt und die Kantiſche Philoſophie, zu veröffentlichen (Allg. Ztg. 1900 B. N. 255). Er hebt drei Punkte hervor: 1) die nachdrückliche Empfehlung des Studiums der Philoſophie durch den Papſt, welche in ſchroffem Widerſpruch ſtehe zu der vornehmen Verachtung, mit welcher viele proteſtantiſche Theologen die Philoſophie behandeln; 2) den entſchiedenen Intellektualismus, der ſtark an den älteren Nominalismus erinnere; es ſei damit nichts mehr und nichts weniger als eine offizielle Warnung des Papſtes vor der Kanti-

1) Eine Verteidigung des wiſſenſchaftlichen Strebens unter dem franzöſiſchen Klerus ſ. L'Univers. cath. 1897, 15. Sept. 45 ss. 1900, 15. Déc. 500 ss. 1901, 15. Jan. 57 ss. Ann. de phil. chrét. 1901, Janv. 385 ss. Gegen Houtin wendet ſich Fontaine a. a. O. S. XVII ff. In der Theol. LZtg. 1902 Nr. 16 wird die Schrift als das Werk eines mit ſeiner Kirche zerfallenen Geiſtlichen von Lobſtein ſehr gelobt.

schen Philosophie gegeben; 3) die Liebenswürdigkeit, mit welcher der Papst den Franzosen entgegenkomme, indem er sie vor der aus dem Ausland stammenden Philosophie warne und ihre Liebe für die Klarheit der Ideen und der Sprache lobe, ja selbst diese Sprache für sein Schreiben wähle.

Der Erzbischof Mignot von Albi hat wiederholt die katholischen Gelehrten ermahnt, bei treuem Festhalten an der unveränderlichen Glaubenslehre und der unfehlbaren Autorität der Kirche zur Darstellung und Verteidigung dieser Lehre sich aller Mittel zu bedienen, welche die modernen Wissenschaften an die Hand bieten. In der Vorrede zu der von Boudinhon besorgten Übersetzung von Hogans klerikalen Studien[1]) anerkennt und empfiehlt er die Fortschritte der neueren biblischen Kritik und der Naturwissenschaften. Eine programmatische Rede über theologische Methode hielt er am 13. Nov. 1901 bei der Wiedereröffnungssitzung des katholischen Instituts zu Toulouse. Er unterscheidet streng zwischen Dogma und Theologie, zwischen den kirchlichen Entscheidungen und den wissenschaftlichen Erklärungen der Theologen. „Wir verlangen für katholische Gelehrte das Recht, unter dem Schutze der Kirche ungehindert ihre Studien zu betreiben; wir müssen ihnen aber auch das allzumenschliche Recht, sich bisweilen zu irren, einräumen". Er warnt vor Schmähungen und Beschimpfungen, die von einem Eifer für das Orthodoxe sprechen, den man aber eher bei fahrenden Rittern als von gewissenhaften Gelehrten erwarten sollte. Man soll nicht alsbald in Unruhe geraten, wenn man merke, daß verschiedene unserer Schlüsse mit den Ergebnissen der Forschungen nichtchristlicher oder protestantischer Gelehrter übereinstimmen. Im übrigen dürfe man sich nicht wundern, wenn die Kirche mit weiser Langsam-

1) Vgl. Theol. Quart. 1899 S. 481 ff. Litter. Rundschau, 1900 Nr. 2. 1902 Nr. 4.

keit vorangehe, denn ſie habe ſchon zu viele Meinungen und Anſichten in den Schulen aufleben und wiedervergehen geſehen. Seien wir damit zufrieden, daß ſie ſich nicht ſo ſchnell begeiſtert wie wir, aber benützen wir auch die Freiheit, die ſie uns geſtattet; denn alle ihre Kinder ſind ihr gleich lieb, und außerhalb der h. Hierarchie iſt niemand als Wächter der Orthodoxie aufgeſtellt worden. Wir aber wollen, gleichviel ob Hiſtoriker oder Philoſophen, Exegeten oder Metaphyſiker, Theologen der verſchiedenſten Färbung, für uns kein Privilegium des Nichtirrenkönnens in Anſpruch nehmen [1]).

Auch dieſe Rede wurde in weiteren Kreiſen wohl beachtet. Prof. Eucken bezeichnet ſie als ein „wiſſenſchaftliches Programm des modernen Katholizismus" (Allg. Ztg. 1902 B. Nr. 43) und findet es beſonders bedeutungsvoll, daß die religiöſe Grundwahrheit des Katholizismus von der wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Darſtellung dieſer Wahrheit deutlich unterſchieden werde, weil dadurch die Möglichkeit gegeben ſei, innerhalb einer als ewig und unwandelbar ergriffenen Wahrheit eine fortſchreitende Bewegung mit verſchiedenen Stufen anzuerkennen. So komme die menſchliche Seite der Religion mehr zur Geltung und werde die Arbeit der modernen Wiſſenſchaft hochgeachtet und die Theologie einerſeits mit den philologiſchen und hiſtoriſchen Wiſſenſchaften, anderſeits mit der Philoſophie und den Naturwiſſenſchaften in einen engen Zuſammenhang gebracht. Er glaubt, daß dieſe Beſtrebungen des heutigen Katholizismus von einer unermeßlichen Tragweite ſeien, weil ſie die Geiſter mehr zur Thätigkeit anrufen, das religiöſe Leben vertiefen und die Macht des Katholizismus auch

1) Vgl. auch die Rede, welche Biſchof Spalding von Peoria, Illinois, am 21. März 1900 zu Rom hielt (Ann. de phil. chrét. Ott. 1900) und Bonomelli, Biſchof von Cremona: Das neue Jahrhundert. Autor. Überſ. v. Prof. Holzer, München 1903. Die Kirche 1903.

nach außen hin stärken.

Endlich sei ein Bericht aus englischer Feder über die gegenwärtige religiöse Bewegung in Frankreich erwähnt[1]). Der Verf., Urquhart, beginnt mit dem Aufschwung unter Lacordaire und Montalembert, den Schülern des Lamennais, sieht in der Folgezeit einen von dem antikatholischen Geist gebotenen Zustand der Verteidigung, anerkennt aber das Streben des heutigen Klerus, durch strenge wissenschaftliche Arbeit der Kirche wieder den ihr gebührenden Platz zu erobern. Die französischen Katholiken haben allen Grund, hoffnungsvoll zu sein trotz der Gefahren, welche ihnen von der Feindseligkeit der herrschenden Gewalten drohen. Umgekehrt schrieb ein Franzose über die religiöse Lage in England. Er beginnt seine Abhandlung mit den Worten: „In England wie in Frankreich gewinnt der Herd des religiösen Lebens an Intensität, während er an Ausdehnung verliert ... Der Unglaube gewinnt täglich mehr an Boden. Man begegnet in England in viel größerem Verhältnis als in Frankreich — was unglückseligerweise wenig sagen will — einem Unglauben, der bis zum Materialismus und Atheismus geht“[2]).

Die Vorwürfe gegen diese „neue Apologetik“ werden von ihren Gegnern oder „der Schule“ dahin zusammengefaßt: Die Neuerer sind „Neuerer“. Die alte biblische und dogmatische Apologetik und die sog. christliche Philosophie, welche ihr zur Stütze diente, werden durch sie als unzureichend oder selbst teilweise als falsch und vor allem als unfähig erklärt, einem wahrhaft kritischen Geist, der in Sachen der Beweise schwierig ist, zu genügen. Manche gehen weniger weit und rühmen sich nur der „Opportunität“ der neuen Apologetik und der neuen

1) The church of France in the latter half of the nineteenth century. The Journal of Theological Studies. 1902, 528—553.

2) Delmont, L'Univ. cath. 15. Déc. 1900 p. 515.

Philoſophien in Zeiten, in welchen alles Wiſſen von ehemals, vielleicht mit Unrecht, mehr oder weniger verachtet iſt, aber eben wirklich verachtet und wohl auf lange Zeit verachtet iſt. Dagegen wird die Tradition und das Lehramt der Kirche angerufen[1]).

Die franzöſiſchen Exegeten der neuen Schule, wird weiter eingewandt, haben ſich in das Schlepptau der Proteſtanten begeben. Wenn es ſich darum handeln würde, ſich der Methode der letzteren zu bemächtigen, welche ausgezeichnet erſcheint, obwohl ihre leitenden Ideen und der Geiſt, in welchem ſie dieſelbe anwenden, verwerflich ſind, ſo wäre abſolut nichts dagegen zu ſagen; aber dieſe Katholiken haben auch die leitenden Ideen und den proteſtantiſchen Geiſt aufgenommen[2]). Das Dogma ſteht in Frage, wenn nicht an ſich, ſo wenigſtens in den Schriftgrundlagen, auf welche es ſich ſtützt. Sie behaupten alle Dogmen der Kirche feſtzuhalten, aber wollen beweiſen, daß man die Hoffnung aufgeben müſſe, ſie aus den bisher dafür angeführten Schrifttexten abzuleiten. Man habe auf beiden Seiten des Rheins vergeſſen, daß die Analogie des Glaubens bei der Exegeſe maßgebend ſein müſſe. Der Glaube dieſer Exegeten möge ganz korrekt ſein, ihre Wiſſenſchaft ſei falſch. Ihre Exegeſe und ihre philoſophiſche Vorausſetzung ſeien zu beanſtanden. Die eine führe zur Begünſtigung des Irrtums, die andere müßte, weil ſie den Hauptbeweis nach

1) Leclere, Kantſtudien S. 322.

2) Dies tadelt auch Leo XIII in dem Dekret über die Einſetzung einer Kommiſſion für Bibelforſchung v. 30. Okt. 1902. Es ſoll ja nie jene durchaus nicht zu billigende Denk- und Handlungsweiſe unter den Katholiken platzgreifen, welche nämlich allzuviel auf die Anſichten der Andersgläubigen gibt, gerade als ob das richtige Verſtändnis der Schrift in erſter Linie in dem äußeren gelehrten Apparat zu ſuchen wäre. Allerdings iſt es für den katholiſchen Erklärer nützlich, namentlich in der Kritik, aus fremden Autoren einigen Behelf zu ziehen, aber es iſt Vorſicht und Auswahl nötig.

dem Kausalitätsprinzip, den sog. Kontingenzbeweis, auf welchen beinahe alle anderen sich beziehen, umstürzen würde, des Atheismus beschuldigt werden, denn sie würde in sehr weitem Maße dieses System begünstigen, wäre auch der Urheber Kantianer, indem er an die Wirksamkeit der praktischen Vernunft gaubte, um die geöffnete Bresche wieder auszubessern, bezüglich eines Punktes, der nicht bloß durch den h. Thomas, was schon viel heißen will, sondern durch die Kirche und das vatikauische Konzil gewährleistet wird [1]).

Damit sind in der Tat die Hauptdifferenzpunkte genau hervorgehoben. Die Schwierigkeit wird aber nicht beseitigt, sondern umgangen, wenn man mit Pesch zwischen der Apologetik als einem bestimmten Teil des philosophisch-theologischen Lehrgebäudes und als einer Anleitung zur Verteidigung des Glaubens, die beide gut nebeneinander bestehen können, unterscheidet, denn damit wäre eine Scheidung in zwei Disziplinen vollzogen. Ist die Fundamentaltheologie in ihrer alten unveränderten Form für den Unterricht und den Glauben die einzig richtige Methode der Apologetik, so würde die „Anleitung zur Verteidigung" entweder ganz fehlen oder etwas rein Nebensächliches sein. Der „dogmatische Intellektualismus" ist doch nicht das Fundament, auf dem sich die Religion aufbaut, sondern nur für die traditionelle Theologie und dies nur in einer der großen Schulen. Der Glaube,

1) Fontaine, Inf. Kant p. 16. L'Université cath. 1899. 15 Avril p. 481 ss. enthält eine Rede des P. Schwalm, der wiederholt gegen die moderne Apologetik geschrieben hat. Er sagt, Thomas habe die Inspiration des h. Geistes gehabt, aber auch die Mittel der Wissenschaft angewandt. Er würde heute unser Bestreben billigen, seiner Exegese wichtige wissenschaftliche Beiträge beizufügen. Wir Schüler des h. Thomas brauchen die Arbeit notwendiger Neuerungen. Thomas war zu seiner Zeit auch als Neuerer angesehen. Daher soll unser Parole sein, das Alte durch Neues zu vermehren und zu vervollkommnen.

der geſchichtlich und thatſächlich vorangeht, iſt ſeinem Weſen nach ein Verſtandesakt, aber ein vom Willen [1]) befohlener Verſtandesakt, der nur auf Grund der göttlichen Gnade zuſtande kommt. Man kann daher den extremen Intellektualismus der Schule verwerfen, ohne auf den rechten Intellektualismus zu verzichten und ohne mit definierten Dogmen in Widerſpruch zu kommen. Auch ich bin der Anſicht, daß die alte Apologetik noch lebt und leben wird, ſo lange die Kirche beſtehen wird, aber ich beſtreite, daß es ſich nur um ein Entweder-Oder handelt. Die gewöhnliche Schulform iſt weder ſanktioniert, noch für alle Zeiten konſerviert, ſondern wie ſie ſelbſt eine Fortbildung der patriſtiſchen Theologie und eine durch die wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſe der Zeit geforderte Verbindung mit der Philoſophie iſt, ſo kann und ſoll ſie auch eine Weiterbildung und Ergänzung erfahren, wenn ſich andere Bedürfniſſe geltend machen. Sonſt müßte die katholiſche Apologetik auf eine Auseinanderſetzung mit den Gegnern gänzlich verzichten. Der neueſte Streit über die „Vorausſetzungsloſigkeit“ der Wiſſenſchaft hat doch zu der Erkenntnis geführt, daß gewiſſe Prinzipien über die Geſetze des Denkens und der Natur einfach angenommen, vorausgeſetzt, philoſophiſch „geglaubt“ werden müſſen. Die „Evidenz“ iſt dabei gewiß von weſentlicher Bedeutung, aber die „Weltanſchauungen“ ſind trotzdem ſehr verſchieden. Der Skeptizismus wäre ſonſt unmöglich.

Iſt aber die Apologetik zunächſt für den Gläubigen beſtimmt, das Haus für die Hausgenoſſen gebaut, nicht für Fremde, für gläubige Gelehrte, ſo wird ja obige Unterſchei-

1) Dies betont Fontaine S. 70 ff. 87 ff. gegen den moraliſchen Dogmatismus Martins ſehr ſtark, um die Verantwortlichkeit der durch den intellektuellen Determinismus entſchuldigten Philoſophen wie Spinoza, Kant u. a. zu beweiſen.

dung wieder hinfällig. Sie scheint demgemäß auch nicht ernst gemeint zu sein. Indes beschränkt Pesch doch selber diese Behauptung wieder, denn es ist ja zu offenkundig, daß auch die Gläubigen eine Verteidigung brauchen, um sich und andern Rechenschaft von ihrer Hoffnung zu geben. Anders wäre ja die gegenwärtige Bewegung innerhalb der katholischen Kirche der verschiedenen Länder diesseits und jenseits des Ozeans gar nicht zu verstehen. Es ist gewiß richtig, daß auch die neue Apologetik die Gegner des Christentums nicht in Masse bekehren wird. Aber gelingt dies vielleicht der alten Apologetik oder gelingt es ihr wenigstens besser? Hat sie den heutigen, auch in katholischen Ländern weit verbreiteten Unglauben verhindern können?

Darnach ist doch die Behauptung, die alte Apologetik befriedige in unserer Zeit die Geister weniger, nicht so ganz unwahr, wenn auch nicht in „dieser Allgemeinheit". Die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften bezeichnet Pesch selbst als unerläßlich. Ja er glaubt, daß in Deutschland weniger Gefahren von den Kantianern als von den glaubensfeindlichen Naturwissenschaften für den Katholizismus drohen. Aber er bemerkt, daß nach der alten Methode dieser Gegenstand nicht in der Apologetik im engeren Sinne, sondern zum Teil in der Philosophie, zum Teil in der Dogmatik behandelt werde. Dies mag ja für den Theologen genügen, der seine philosophischen und theologischen Kurse durchzumachen hat, obwohl weder die eine noch die andere dieser Disziplinen auf das eigentliche thatsächliche Gebiet der Naturwissenschaften eingehen kann, aber wie soll sich der nicht in ein System eingeschulte Gläubige zurechtfinden? Und wie soll der in die Schulphilosophie eingeschworene Apologet die Verteidigung gegen die moderne Wissenschaft führen? Dazu kommt aber noch die Exegese, welche zuerst und am meisten mit

der Naturwiſſenſchaft in Konflikt kam. Soll auch hierfür die alte Apologetik genügen? Und hätte die neue Apologetik auch nur in geſchichtlichen und naturwiſſenſchaftlichen Unterſuchungen etwas geleiſtet, ſo wäre ihre Berechtigung ſchon erwieſen. Ob ſonſt in ihr kein einziger wertvoller Gedanke begegnet, der ſich nicht auch bei den alten Apologeten gefunden hätte, läßt ſich nur nach dem Maßſtab des „Wertvollen“ beurteilen, aber jedenfalls iſt die ganze Methode den Anforderungen des modernen Denkens und Wiſſens beſſer angepaßt und daher wirkungsvoller als eine den meiſten fremde Schulterminologie. Darüber haben ſich Franzoſen, Engländer und Amerikaner gleichmäßig ausgeſprochen „die alten Klaſſiker ſind wie die neuen außerhalb der Kirche geboren, aber wir haben jene getauft und zur Bildung benutzt, machen wir es auch ſo mit den neuen“ [1]).

Dies giebt ſchließlich Peſch auch zu, wenn er ſchreibt: „Dieſe Apologetik iſt geeignet, jene, bei denen die von den Neuapologeten gemachten Vorausſetzungen zutreffen, dem Chriſtentum günſtig zu ſtimmen, Hinderniſſe wegzuräumen und den Boden vorzubereiten, daß er für den Samen der chriſtlichen Glaubenslehre empfänglich wird“ [2]). Wenn er fortfährt: „Erſetzen kann ſie die alte Apologetik nicht. Das Chriſtentum muß als eine übernatürliche göttliche Thatſache erkannt werden; dazu reichen keine moralphiloſophiſchen Erwägungen aus ... Thatſachen, objektive Thatſachen ſind es auf die das ganze Chriſtentum ſich aufbaut, und die Wirklichkeit, Wahrheit und Göttlichkeit dieſer Thatſachen muß nachgewieſen werden“, ſo bin ich ganz damit einverſtanden, aber dies beſtreitet die neue Apologetik nicht, wenn ſie auch weniger Vertrauen in die her-

1) Barry, Compte rendu, Fribourg 1898. 2, 324.
2) Theol. Zeitfr. 1 S. 106. Bonomelli a. a. O. S. 31 ff.

kömmliche Darstellung der äußeren Kriterien setzt [1]). Sie will die Notwendigkeit des Übernatürlichen wohl psychologisch-moralisch dartun, aber wo dasselbe zu finden und wie es zu bestimmen sei, kann sie nur historisch nachweisen. Außerdem ist zu beachten, daß die Beweise für die Offenbarung aus den historischen Thatsachen den Glauben so wenig erzwingen können als die Beweise für das Dasein Gottes. Abgesehen von der unentbehrlichen Gnade ist eine Empfänglichkeit notwendig und diese wird durch die Wirkung des ethischen Lebens befördert. Wird doch von Verteidigern der alten Apologetik betont, es genüge der Nachweis, daß sich keine Vernunftgründe gegen die Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen geltend machen lassen. Freilich behauptet die katholische Theologie die philosophische Gewißheit der Existenz Gottes und die historische Gewißheit der Offenbarung gegen die Firmin (Loisy) und alle Kantianer [2]), aber der Beweis aus dem Wunder setzt wieder die historische Gewißheit der hl. Schriften voraus, welche nicht immer zur Evidenz gebracht werden kann.

Das katholische Institut von Paris hat 1899 eine Preisaufgabe gestellt, „zu untersuchen, ob die Daten der modernen Philosophie seit Kant derart seien, um der traditionellen Apologetik einige neue Mittel zur vernünftigen Erklärung der Entstehung und der Merkmale des übernatürlichen Glaubens zu bieten." Der Verfasser der gekrönten Preisschrift hat im Gegensatz zu einem Konkurrenten, welcher sich sehr kühn und günstig für Kant ausgesprochen habe, Blon-

1) Girodon, Commentaire critique et moral sur l'évangile selon S. Luc. 1903 p. 34: Les objections contre les miracles sont trop répandues parmi mes contemporains, elles ont trop d'influence, avouée ou secrète, sur presque tous les esprits, pour qu'il soit possible de les ignorer. Là est le terrain de la lutte décisive.

2) Fontaine a. a. O. S. 189. 388 ff.

del, den Hauptvertreter der „Immanenztheorie“ wegen ſeiner Stellung zum Wunder und zur Scholaſtik angegriffen und ihn angeklagt, „daß er ſein Jahrhundert kantianieren wolle wie Marſ. Ficinus das ſeinige platoniſieren wollte[1])“. Ich bin allerdings auch der Meinung, daß bei einem ſo abgeſchwächtem Kantianismus die Beweisführung auf einen waſchechten Kantianer nicht den mindeſten Eindruck machen würde[2]), aber ich erinnere an das, was Peſch vorher über die Erfolge der deutſchen Kanttöter ſagte: „Wie es bei diametral entgegengeſetzten Anſchauungen überhaupt zu geſchehen pflegt, ſo auch hier: weder haben die Kantianer die katholiſchen Philoſophen bekehrt noch die katholiſchen Philoſophen die Kantianer.“ Unter ſolchen Vorausſetzungen wäre die ganze Apologetik zwecklos.

Aber es liegt noch vieles in der Mitte. Es gibt viele Gebildete, zumal im katholiſchen Frankreich, welche weder ſcholaſtiſche Philoſophen noch Kantianer ſind, aber doch in einer geiſtigen Atmoſphäre leben, welche ſie den modernen Ideen zugänglich machen. Sollte es für ſolche nicht nützlich ſein, wenn ſie von dieſen aus, die doch nicht alle miteinander chriſtenfeindlich ſind, für das Chriſtentum vorbereitet werden? Dies ſetzt allerdings voraus, daß der Apologet ſelbſt nicht erſt Zweifel und Unruhe hervorruft und die Kritik an den Thatſachen des Chriſtentums mit Vorliebe negativ bethätigt. Iſt es richtig, daß trotz der ausgezeichneten Abſichten und katholiſchen Ueberzeugungen derer, welche ſich bemüht haben, die neue Apologetik zu formen, dieſe Syntheſe des Zweifels und des Unglaubens zu den gefährlichſten gehört, weil ſie ſchon den Glau-

1) Kantſtudien S. 359. Fontaine a. a. O. S. 153 ff.

2) Peſch a. a. O. S. 107. Delfour, L'Univ. cath. 15. Janv. 1901 S. 57 meint, wenn das allgemeine Stimmrecht alle Dummheiten, welche man über das „Ich“ ſeit 50 Jahren auf den philoſophiſchen Lehrſtühlen erzähle, wüßte, ſo würde es die Beſoldungen der Kantianer ſtreichen. Der Bankerott des engliſch-deutſchen Gedankens zeige ſich hier deutlich

ben einer ziemlich großen Zahl untergraben hat[1]), so ist der Stab bereits darüber gebrochen, aber die angeführten Beispiele gehören dem Extrem an und es wäre immer noch zu untersuchen, was Ursache und was Wirkung ist. Wir haben jetzt schon so oft von französischen Gelehrten gehört, daß sich das katholische Frankreich in einer vollen religiösen Krisis befinde[2]), daß wir geneigt sind, die Ursachen viel tiefer zu suchen.

Jedenfalls kann die neue Richtung, welche das Subjektive, Psychologische, Moralische in der Apologetik mehr zur Geltung bringen will, wenn auch einseitig, so doch nicht im Widerspruch mit der katholischen Theologie stehen. Sie hat ja selbst auf das Wort Augustins hingewiesen: „Du hast uns o Gott für dich geschaffen und unser Herz ist unruhig bis es in dir ruht[3])." Die Augustinische Mystik hat aber auf die ganze katholische Theologie eingewirkt, so weit sich dieselbe nicht in den Nominalismus verirrt hat. Auch das Vatikanum hat den Satz über die sichere Erkenntnis Gottes aus den geschaffenen Dingen wohl abgewogen und absichtlich die Schulausdrücke vermieden. Leo XIII verurteilt in der Enzyklika an die französischen Bischöfe doch nur den radikalen Subjektivismus, welcher alle Gewißheiten opfert, die die traditionelle, durch die kräftigsten Geister geheiligte Metaphysik als notwendige und unerschütterliche Fundamente für den Beweis des Daseins Gottes, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der

1) Fontaine l. c. p. XVII. 96 f. 1901 p. 214 ss.

2) Revue biblique 1902 p. 627. Flamerion, die Lage der katholischen und protestantischen Völker 1902 S. 20. Fontaine zitiert S. 241 Anm. 1 über das Ganze dieser Bewegung und die Heilmittel derselben eine Rede Bouviers auf dem eucharistischen Kongreß zu Angers und das kühne Buch: Gayraud, La Crise de la Foi. S. 448 vergleicht er die französische Kirche einer ungeheuren Wolke, in deren Schoß sich nach allen Richtungen Kräfte bewegen und durchkreuzen, die niemand leitet.

3) Vgl. aber gegen Martins Buch über Augustinus Fontaine a. a. O. S. 46 ff. und gegen Fontaine Batiffol in der Theol. Revue.

Seele und die objektive Wirklichkeit der äußeren Welt darbot. Damit iſt die Beſchränkung des ſubjektiven Kauſalitätsprinzips auf die Welt der Erſcheinungen und die inneren Formen von Zeit und Raum unverträglich, aber eine Berückſichtigung der inneren Erfahrung und der empiriſchen Wiſſenſchaften nicht ausgeſchloſſen. Über andere Äußerungen des Papſtes habe ich an einem andern Orte berichtet. Hier möchte ich nur beifügen was Leclere dem P. Baudrillart entlehnt. Die Anhänglichkeit Leos XIII an die Scholaſtik ſchließe einen wahren Liberalismus in der Praxis nicht aus. Denn er habe im J. 1892 den Mgr. d.Hulſt erklärt, „man darf die chriſtlichen Gelehrten nicht daran hindern, zu arbeiten, man muß ihnen auch die Freiheit laſſen, zu zweifeln und ſelbſt zu irren."

Ich verkenne die Gefahr nicht, welche, nicht bloß für ſchwache Geiſter, in einer Uebergangszeit durch zu kühnes Vorgehen hervorgerufen werden kann. Ich begreife auch, daß eine Huldigung an Kant oder Sabatier, eine Bevorzugung der radikalen Kritik viele von vornherein bedenklich machen muß, zumal es wenige ſind, welche, die ganze Tragweite erkennen, und manche dem Zweifel und dem Skeptizismus verfallen. Doch ſcheint mir Fontaine zu ſchwarz zu ſehen, wenn er die dadurch in Frankreich geſchaffene religiöſe Lage als eine ſolche bezeichnet, der in der franzöſiſchen Geſchichte ſeit der enzyklopädiſtiſchen Bewegung im 18. Jahrh. nichts zu vergleichen ſei. Da er ſelbſt als weſentlichen Grund die Unzureichenheit der philoſophiſchen, bibliſchen, hiſtoriſchen, ſelbſt theologiſchen Studien, wie ſie etwa vor 30 Jahren in den Seminarien betrieben wurden und heute noch vielfach betrieben werden, angibt, ſo iſt die extreme Haltung neuerer Theologen begreiflich, wird ſich aber korrigieren, wenn erſt einmal eine allgemeinere Beteiligung an den neuen Problemen das Wahre von dem Falſchen beſſer unterſcheiden laſſen wird. Die Selbſt-

genügsamkeit der Vernunft und die autonome, von Gott losgelöste Moral werden weniger anziehen, die neuere Kritik weniger abstoßen als es heute auf den entgegengesetzten Seiten der Fall ist. Auch wir in Deutschland befinden uns in diesen Fragen in einer Uebergangszeit, aber wir sind besser vorbereitet, weil unsere Erziehung uns nicht von der ganzen wissenschaftlichen Welt abgeschlossen hat, so daß wir nicht wie die aufgeweckteren französischen Seminaristen, wenn sie auf eine Universität kommen oder andere als ihre gewöhnlichen Lehrbücher in die Hand nehmen, vor der neuen Welt in Staunen oder Schrecken geraten[1]).

Immerhin geht es nicht ohne Kämpfe ab. Dies zeigt sich besonders auf dem exegetischen Gebiet, wie Pesch in der Abhandlung „Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre" zeigt, denn er bespricht allerdings zunächst die französische „neue freisinnige Schule" und das päpstliche Schreiben, die Zustimmungen und Widersetzlichkeiten, verbreitet sich aber dann allgemein über den Gegenstand. Es ist nicht meine Absicht, die ganze Frage zu behandeln, sondern ich möchte nur auf das Prinzip und die Ausdehnung der Inspiration hinweisen. Dabei ist zu beachten, daß die Kirche auch auf dem Vatikanum es vermieden hat, über das Wesen der Inspiration eine Entscheidung zu geben und, wie Pesch meint, es auch nie tun wird.

Der Glaube an die Inspiration des ATs. beruht für uns auf dem Zeugnis Christi und der Apostel, wie dasselbe in der hl. Schrift ausgesprochen und von der Kirche überliefert worden ist. Da für das N.T. die Tradition maßgebend ist, so müssen wir uns bei ihr darüber Rats erholen, nach wel-

1) Fontaine l. c. p. XXII. 339. Cf. La civiltà catt. 19. Juglio 1902 p. 142 ss. Enzyklika Leos XIII v. 8. Dez. 1902 an die italienischen Bischöfe über die Erziehung des Klerus.

chen Grundſätzen über die Inſpiration der in den Kanon aufzunehmenden Schriften verfahren worden ſei. Die Frage iſt alſo zunächſt eine geſchichtliche. Deshalb glaubte ich von Anfang an davon abſehen zu müſſen, daß der Kirche eine beſondere Offenbarung über den inſpirierten Charakter der einzelnen Schriften zu teil geworden ſei, denn die Väter ſagen weder hievon noch von der poſitiven Erklärung der h. Schriftſteller bei der Übergabe ihrer Schriften ein Wort, und die Kirche wird nicht von neuen Offenbarungen geleitet, ſondern bleibt bei dem was ſie von den Apoſteln empfangen hat. Will man von einer „göttlichen Erleuchtung", einer „Inſpiration der empfangenden Kirche" reden[1]), ſo muß man wenigſtens auf den Unterſchied zwiſchen Inſpiration und Aſſiſtenz achten.

Die kritiſch ziemlich unſicheren Notizen über die Beſtätigung des Markusevangeliums durch Petrus und die Beratung wegen der Abfaſſung des Johannesevangeliums beweiſen ſchon deshalb nicht für dieſe Annahme, weil die Offenbarung den Apoſteln zu teil geworden wäre. Ebenſo wenig läßt ſich zeigen, daß in der alten Kirche bis zum Montanismus der prophetiſche Charakter oder die einfache Tradition ohne Rückſicht auf die apoſtoliſche Abfaſſung entſcheidend geweſen ſeien[2]). Es galt vielmehr allgemein der Grundſatz: apoſtoliſch oder nicht apoſtoliſch. Daß dieſer Grundſatz ſtärker hervortrat, als der Beſtand des Kanons gegen den Gnoſtizismus zu verteidigen war, iſt begreiflich, aber ſeine Kraft zog er aus ſeiner allgemeinen Geltung. Für die Feſtſtellung der Apoſto-

1) Schell, Kathol. Dogmatik I, 47. 55 ff. Die Unmöglichkeit eines Beweiſes gibt er zu. Ebenſo Schmid, de inspiratione p. 389 ss Fontaine l. c. 300. 360.

2) Kunze, Glaubensregel, h. Schrift u. Taufbekenntnis 1899 S. 294 ff. (gegen Harnack u. Zahn).

lizität mußte natürlich die Tradition die Mittel bieten. Dafür spricht auch der Umstand, daß alle Schriften aus der apostolischen Zeit im weiteren Sinne hoch geachtet und für die pseudoepigraphischen Schriften Apostelnamen gewählt wurden. Bei diesen konnte der Inhalt als negatives Kriterium verwendet werden, reichte aber als positives Kriterium nicht aus. Zwar hat die protestantische Polemik seit Chemniz bis Michaelis u. a. die Apostolizität betont, um das Urteil über die Inspiration von der Tradition und Kirche möglichst unabhängig zu machen, aber dies hebt die Tatsache nicht auf, daß die Apostolizität und Widerspruchslosigkeit gegen die apostolische Lehre der Kirche die leitenden Prinzipien waren. Das „Zeugnis des h. Geistes" ist damit jedenfalls aufgegeben.

Einzelne Stellen brauchen kaum angeführt zu werden. Ich habe dieselben schon oft besprochen und sie stehen in jeder Einleitung, Apologetik oder Dogmatik zur Verfügung. Es ist auch kaum nötig zu bemerken, daß sie nicht noch anderes „vorausgesetzt" haben. Nur auf einen Punkt möchte ich hinweisen. Es ist bekannt, daß der h. Augustinus die Apostolizität der h. Schriften nachdrücklich geltend macht. Nun hat man neuestens eine einzige Stelle gefunden, welche dagegen zu sprechen scheint, und diese Stelle mußte man erst noch unrichtig auslegen, um damit gegen das klare Prinzip einen Beweis für die Behauptung zu konstruieren. Augustinus bemerkt[1]), die umlaufenden Schriften Henochs und Noas mache das hohe Alter verdächtig. Die Reinheit des Kanons nehme sie nicht auf, nicht weil das Ansehen dieser Männer mißachtet werde, sondern weil man nicht glaube, daß sie von denselben herstammen. Man finde ja auch in der Geschichte der Könige von Juda und Israel vieles, was in den kanonischen Schriften nicht erklärt und in den prophetischen Büchern gefunden werde.

1) De civ. Dei XVIII, 38.

Anderwärts werden die Namen der Propheten nicht verschwiegen (1. Par. 29, 29; 2. Par. 9, 29), sie finden sich aber nicht in dem Kanon, welchen das Volk Gottes annimmt. „Davon, muß ich gestehen, kenne ich den Grund nicht; außer ich nehme an, daß selbst sie, denen der h. Geist das, was zum Ansehen der Religion gehören sollte, offenbarte, das eine als Menschen mit historischer Sorgfalt, das andere als Propheten durch göttliche Inspiration schreiben konnten, und daß das so unterschieden war, daß jenes ihnen selbst, dieses aber dem durch sie redenden Gott zugeschrieben werden sollte und so jenes zum Reichtum der Erkenntnis, dieses zur Autorität der Religion gehöre; in dieser Autorität wird der Kanon bewährt." Es handelt sich also nur um eine Vermutung, welche aber nur die Unterscheidung zwischen privaten und inspirierten Schriften betrifft. Die Voraussetzung ist, daß nur prophetische Schriften aufgenommen werden, welches solche sind, giebt die Autorität an. Für das N. T. ist damit die Apostolizität vorausgesetzt, die Augustinus an vielen Stellen direkt ausspricht. Zudem hat A. Bedenken, ob die inspirierte Schrift eines Propheten verloren gehen könne. Aus dem N. T. wissen wir aber wenigstens zwei solcher Schriften zu nennen, einen Brief an die Korinther und den Brief an den Laodizener. Dagegen wissen wir nichts von reinen Privatbriefen der Apostel.

Auch der Brief des Barnabas bildet keine Instanz dagegen, denn weder galt Barnabas als ganz gleichwertiger Apostel, noch war die Echtheit des Briefes allgemein anerkannt. Im Abendland genoß er ein kanonisches Ansehen. Beim Hebräerbrief, der im Abendland beanstandet wurde, vermutete man Barnabas als Verfasser. Der Zweifel an der Apostolizität war also zugleich ein Zweifel an der Inspiration. Ebenso wenig kann umgekehrt die Aufnahme des rein privatlichen Philemonbriefes als ein Gegenbeweis gelten, denn schon

Hieronymus hat hierauf geantwortet. Er mußte in seinem Kommentar den Brief gegen solche verteidigen, die denselben nicht annehmen wollten, weil Paulus nicht immer als Apostel und nicht alles unter der Einsprache Christi geredet habe, denn weder hätte die menschliche Schwachheit eine bleibende Spannung durch den h. Geist ertragen können, noch hätten die Bedürfnisse des Körpers unter der Gegenwart des Herrn erfüllt werden können, wie Essen und Trinken usw. Der Apostel weise aber auch selbst darauf hin, daß nicht immer der h. Geist in ihm wirke (Gal. 2, 20. 2. Kor. 13, 3. 2. Tim. 4, 13. Gal. 5, 12). Dasselbe bemerken ja auch die Propheten über ihre Inspiration. Aus diesen und ähnlichen Gründen verwerfen sie den Brief. Er sei entweder nicht von Paulus oder, wenn er von ihm sei, so diene er bloß zur Erbauung, sei ein Empfehlungs-, kein Lehrbrief. Dagegen erwidern die Verteidiger des Briefes, derselbe wäre niemals auf dem ganzen Erdkreis von allen Kirchen angenommen worden, wenn man ihn nicht für einen Brief des Paulus gehalten hätte. Nach diesem Grundsatze dürfte man auch den zweiten Brief an Timotheus, den Brief an die Galater, Römer, Korinther nicht annehmen, weil überall private Bemerkungen eingestreut seien. Übrigens seien die körperlichen Tätigkeiten keine Sünden und vertreiben den h. Geist nicht. Wenn man die Einfachheit des Briefes hervorkehre, so bekenne man seine Unwissenheit, weil man nicht erkenne, welche Kraft und Weisheit in den einzelnen Worten verborgen sei.

Es wäre hier die Absicht Gottes immerhin schwer zu beweisen, „ein Buch anfertigen zu lassen, das in seinem Auftrage und mit seiner Autorität der Kirche als Glaubensregel übergeben werden sollte". Auch bei andern Briefen ist die gelegentliche Veranlassung zu berücksichtigen. Mit der apostolischen Glaubensregel stehen die apostolischen Schriften in engem

Zusammenhang, beide beruhen auf dem h. Geiste in den Aposteln. Daran zweifelt man auch nicht bei dem apostolischen Glaubensbekenntnis.

Zwar meint Pesch, wenn ich doch bei den Aposteln einen besonderen Impuls zum Schreiben annehme, so werde die Frage eigentlich zu einem Streit um Worte. Dies ist kaum für den Dogmatiker richtig, denn es bezieht sich auf die ganze Leitung der Apostel durch den h. Geist; der Exeget und der Historiker haben aber noch ein anderes Interesse. Denn es ist ihnen, angesichts der zahlreichen gegnerischen Versuche, nicht gleichgiltig, welche Prinzipien bei der Bildung des Kanons maßgebend waren, und das Verhältnis der Schriften zur mündlichen Predigt wird klarer und verständlicher. Man braucht nicht mehr alle möglichen „Voraussetzungen" zu machen und zu fragen, ob die Verf. sich der Inspiration bewußt waren oder nicht, ob sie bei der Übergabe der Schriften die Inspiration bezeugten oder nicht. Das apostolische Ansehen genügte für alle. Der Herr und die Apostel, das Evangelium und der Apostel bilden die Autorität.

Muß man zugeben, daß ein Buch, welches nach dem Tode der Apostel geschrieben wurde, nicht zu den inspirierten und kanonischen Schriften gehört, so ist ja die Apostolizität zum Prinzip der Kanonizität erhoben. Es ist also nur sehr bedingt wahr, daß Entstehungszeit, Verfasser, Litteraturgattung für die Inspiration nicht in Frage kommen. Derartige Äußerungen späterer Väter sind nur ein Zeugnis für den Mangel hinreichender geschichtlicher Beglaubigung. Nicht bloß für diesen Fall, sondern allgemein ist die Tradition und die Autorität der Kirche notwendig, aber diese bezeugen eben den apostolischen Ursprung, nicht eine besondere apostolische Inspiration.

Diese Tatsache wirkt aber auch auf die Beurteilung der Inspiration und ihres Umfanges ein. Wenn der Apostel

Ereigniſſe des täglichen Lebens in ſeinen Briefen berückſichtigt und ſeine Anordnungen von denen des Herrn unterſcheidet, ſo folgt doch daraus, daß er nicht alles in gleicher Weiſe als unmittelbar von Gott eingegebenes Wort Gottes betrachtet wiſſen will. Dies dürfen wir aber weiter ausdehnen. Die geſchichtlichen Teile beruhen, wie Lukas es beſonders hervorhebt, in erſter Linie auf der Kenntnis der Augenzeugen und Diener des Worts. Da nun das N. T. unſere Autorität für das A. T. iſt, ſo werden die Apoſtel dieſes nicht anders beurteilt haben. Auch in dieſem werden demnach die dem natürlichen Wiſſen angehörigen Teile, und deren ſind es viele, vor allem durch die Quellen und die Anſchauungen der jeweiligen Zeit beſtimmt ſein. Daher iſt auch durch die Verwendung des A. Ts. kein entgiltiges Urteil über die litterariſchen und geſchichtlichen Verhältniſſe ausgeſprochen.

Hier ſetzt nun gerade die moderne Kritik auch bei den katholiſchen Gelehrten ein. Peſch ſpricht ſich ſelbſt gegen die Verbalinſpiration aus und macht die zutreffende Bemerkung, daß die neuen Vertreter der Verbalinſpiration immer von der h. Schrift reden, wie ſie urſprünglich aus den Händen ihrer Verfaſſer hervorgegangen iſt, während ſie doch die urſprünglichen Texte ſo wenig in Händen gehabt wie irgend ein anderer unſerer Zeitgenoſſen und ſich mit Abſchriften begnügen müſſen, bei denen in Bezug auf die einzelnen Wörter die Übereinſtimmung mit der Urſchrift oft nicht vorhanden oder fraglich iſt, und ſie überdies von einzelnen Büchern nur Überſetzungen haben. Aber ſehen wir auch davon ab, ſo bleibt doch auch beim jetzigen Text noch ein großer Unterſchied zwiſchen den verſchiedenen Teilen beſtehen. Wird bemerkt, daß für die Geſamtheit der mündlichen Wirkſamkeit der Apoſtel nicht derſelbe Grad und die nemliche Ausdehnung der Inſpiration wie für die Abfaſſung der h. Schriften in Anſpruch zu nehmen

seien, so vergißt man doch den Beweis dafür. Denn der Herr hat den h. Geist für das Lehramt versprochen. Sollte er beim Schreiben anders wirken, so müßte es angegeben sein. Also sind wir berechtigt, die schriftstellerische Tätigkeit ebenso zu beurteilen.

Im Gegensatz zu der protestantischen Exegese, welche den Inspirationsbegriff mehr und mehr abgeschwächt hat, bis er schließlich mit dem Begriff des Übernatürlichen bei vielen ganz verschwand, so daß nicht nur an der Stelle der Schriftinspiration die Personalinspiration trat, sondern auch die subjektive Überzeugung und die historische Kritik zum Maßstab der Heilstatsachen und Heilslehren gemacht werden, hält die katholische Theologie an der Realinspiration der h. Schrift fest, sucht aber eine dem heutigen Stand der Wissenschaft besser entsprechende Erklärung zu geben. Das Recht zu solchen Erklärungen haben der Theologie schon Augustinus und Thomas gewahrt. Daß dieselben sich heute anders ausnehmen als damals liegt im Prinzip der Wissenschaft, daß die akatholische Kritik eingewirkt hat, ist um so weniger zu verwundern als es sich um den gemeinsamen Besitzstand des Christentums handelt.

Pesch bezeichnet diese Differenzen bei den katholischen Exegeten als Nebenfragen, durch welche die Lehre über den göttlichen Ursprung und die Irrtumslosigkeit der h. Schrift nicht in Gefahr gebracht werde. Wenn man sich an die neuesten Auseinandersetzungen zwischen Schöpfer und Egger, zwischen Granderath und Risius u. a. erinnert, so wird man nicht bestreiten können, daß diese Nebenfragen von großem Einfluß auf die Lehre vom göttlichen Ursprung und der Irrtumslosigkeit der h. Schrift sind. Bisher wurde in der That von vielen Exegeten der Satz, daß Gott der Urheber der h. Schrift sei, zum Ausgangspunkt der Kritik gemacht, um a priori, vom Standpunkt des übernatürlichen Glaubens aus den Gang der

Kritik zu bestimmen; jetzt wird zugegeben, daß damit die Frage, ob dieser oder jener biblische Text echt sei, in welche Zeit die Entstehung eines Buches falle, wer es verfaßt habe, nicht zusammenhänge.

Ich will nicht untersuchen, wie sich diese Ansicht zu der Lehre des Tridentinums über die Integrität der h. Bücher mit allen ihren Teilen und über die Vulgata verhalte[1]), will auch nicht auf die zahlreiche Litteratur über das Komma Johanneum u. a. Teile eingehen, denn ich bin gleichfalls der Ansicht, daß die Angst, es möchte die Kritik als solche schon dem übernatürlichen Charakter der h. Bücher Eintrag thun, unberechtigt ist. Aber es ist wohl leicht, den Satz aufzustellen, daß Inspiration und Kritik keine Gegensätze bilden, dagegen sehr schwer, denselben im einzelnen nachzuweisen. Ist häufig bei neuen kritischen Untersuchungen die Frage schwierig, „inwieweit die bisherigen traditionellen Anschauungen verpflichtend sind", so stehen wir ja wieder am Anfang der Kritik. Dies ist gerade der Hauptvorwurf gegen die neuere katholische Exegese, die Hauptschwierigkeit der biblischen Frage, der gegenüber die Methode der Exegese in den Hintergrund tritt. Hier haben allgemeine Sätze wenig Bedeutung, die positive Arbeit muß eintreten. Diese ist aber nicht möglich, wenn der Kritik nicht ein größerer Spielraum gelassen wird.

Dieser wird ihr allerdings neuestens immer mehr zugestanden[2]). Denn ich will nicht an die Versuche, R. Simon zu rehabilitieren, erinnern, sondern nur die jüngsten Arbeiten von Scholz, Lagrange, Hummelauer erwähnen, um zu zeigen, welch

---

1) Fontaine a. a. O. S. 341 meint: „Ein wenig Theologie, ein genauerer Begriff von unserer geoffenbarten Dogmatik, ihrer Ausdehnung und ihrer Ursprünge, hätten unsere Neuerer von diesen beklagenswerten Verirrungen bewahrt".

2) Vgl. auch Raffl, Zeitschr. f. kath. Theol. 1895 S. 508.

rascher Fortschritt sich auf diesem Gebiete vollzieht. Von verschiedenen Seiten wird behauptet, daß seit dem Vatikanum in Bezug auf den Umfang der kirchlichen Lehrautorität in Sachen der h. Schrift freiere Auffassungen sich allgemein verbreitet haben. Den Anlaß habe die „bedauerliche" Erklärung Gassers über die freie Kritik der historischen Texte gegeben.

Pesch bemerkt, daß die Exegese mehr als einmal Sturmperioden durchlebt habe. So als Hieronymus die lateinische Übersetzung nach dem Urtext verbesserte, als die Reformatoren mit Berufung auf den Urtext Inhalt und Erklärung der h. Bücher gegen die Kirche auszunützen suchten. Eine ähnliche Beunruhigung sei nun infolge der neuen Entdeckungen in unseren Tagen eingetreten. Dadurch seien an den katholischen Exegeten eine solche Menge neuer Probleme und Aufgaben herangetreten, wie vielleicht niemals in einer früheren Zeit. Es sei aber nicht möglich, eine so weit verzweigte Wissenschaft von heute auf morgen in gutem Sinne des Wortes zu modernisieren. Kein Wunder, daß manche etwas verwirrt werden und zuweilen unruhige Überhastung zu Mißgriffen verleitet. „Wir leben auch in Bezug auf die biblischen Wissenschaften in einer Übergangszeit, die naturgemäß nicht die stille Freude über ein glücklich vollendetes Werk bietet . . Wir können der Vorsehung nicht genug danken, daß sie gerade in dieser gefährlichen Übergangszeit den Kernpunkt der Inspirationslehre: den göttlichen Ursprung aller Teile der h. Schrift und die daraus hervorgehende Irrtumslosigkeit so klar gestellt hat, daß für einen Katholiken jeder Zweifel aufhören muß."

Wie sich aber nun die katholische Kritik gestalten soll, wird uns nicht gesagt. Die Begriffe über den Ursprung und die Irrtumslosigkeit müssen doch nach der alten Auffassung, in welcher die h. Schriftsteller lebten, bestimmt werden. Ich habe bei verschiedenen Gelegenheiten hierauf hingewiesen, aber manchen

Widerſpruch von denen gefunden, welche ſtets dieſe Urheberſchaft zum Ausgangspunkte machen, ſtatt dieſe durch die Inſpiration zu erklären. Die Irrtumsloſigkeit iſt dogmatiſche Vorausſetzung, aber ihre Erklärung nach dem objektiven Tatbeſtand und der ſubjektiven Abſicht der Schriftſteller lautet ſehr verſchieden. Nur wenn man die ſchriftlichen und mündlichen Quellen nach dem Standpunkt der damaligen Zeit beurteilt und die Benützung derſelben mit dem Maßſtab der alten Kritik auch bei den h. Schriftſtellern mißt, wie es neueſtens Holzhey, Höpfl, Engelkemper u. a. verſucht haben, wird es möglich ſein, Inſpiration und Kritik zu vereinigen. Dann wird ein großer Teil des hiſtoriſchen, naturwiſſenſchaftlichen und didaktiſchen Stoffes nach den Quellen und dem Zweck der Schriftſteller gewertet und unbeſchadet der Realinſpiration zeitgeſchichtlich erklärt werden können. Eine beſondere Bemerkung des Schriftſtellers über die Bedeutung ſeiner Quellen iſt gar nicht notwendig, war aber bei der alten ſchriftſtelleriſchen Methode nicht immer möglich. Es iſt erfreulich, daß dieſe Überzeugung ſich immer weiter verbreitet, denn da die einfache Rückkehr zur traditionellen Methode nicht mehr möglich iſt, ſo hängt der Fortſchritt der katholiſchen Exegeſe von der Einſicht in dieſe neue Lage der Wiſſenſchaft ab. Eine Ausſöhnung mit Preisgabe der Prinzipien wäre ein Verrat, aber ein Verſuch auf Grund derſelben ein Verdienſt.

3.

Der Teich Bethesda und der Teich Siloe[1]).

Von Pfarrer van Bebber,
Riedern bei Cleve.

Nachdem wir sowohl durch die älteste von Irenäus bezeugte Tradition als auch durch den Evangelisten selbst dahin belehrt worden sind, daß der zu Bethesda gehörige Teich den eigentlichen, schon Is. 8, 6 vorkommenden, Namen Siloe (ὁ Σιωάμ) führte, wenden wir uns zu der bereits angeregten Frage, warum der Evangelist nicht auch 5, 2 schrieb ἐπὶ τῇ τοῦ Σιωὰμ κολυμβήθρᾳ, sondern ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολ. Der Grund, weshalb der Herr 9, 7 den erstern Namen zur Anwendung brachte, erhellt klar aus dem Kontext (V. 4). Auch die Anführung des Namens Schafteich seitens des Evangelisten 5, 2 scheint uns im Kontext begründet zu sein und zunächst mit den fünf Hallen zusammenzuhängen, die das den Teich umgebende Bethesdagebäude bildeten und zu denen der Evangelist sofort übergeht. Wir halten es nämlich für äußerst wahrscheinlich, daß wie der Teich ein zum Tränken und Waschen der Schafe bestimmter Schafteich, so das ihn umgebende Gebäude nichts anderes war, als eine aus vorexilischer Zeit stammende, unter Nehemias restaurierte, unter dem Schutze eines gewaltigen Herdenturmes stehende, große Schafhürde (Kommunalschafhürde) mit einer Art Hallendach, welches nach außen auf einer ziemlich starken Ringmauer ruhte[2]), und daß

1) Siehe S. 161 ff.

2) Das Wort στοά wird auch sonst auf solche bedeckte Räume übertragen, die wegen ihrer langgestreckten Gestalt Ähnlichkeit mit Säulenhallen hatten (vgl. Aristoph. eccles. 14; Polyb. 1, 48, 2; Arr. anab. 1, 23, 2; Diod. 20, 91. 95). Die langgestreckte Gestalt wie auch die Lage

dieſelbe zur Zeit Chriſti ſeitens der Stadtgemeinde an kleine Herdenbeſitzer verpachtet und in Jeruſalem allgemein bekannt war unter dem Joh. 10, 1 angeführten Namen „die Schafhürde (*ἡ αὐλὴ τῶν προβάτων*)“, ſo daß der Evangeliſt 5, 2, wäre es ihm nicht hauptſächlich um den Beinamen beth chesda zu thun geweſen, hätte ſchreiben müſſen: *ἔστι δὲ ἐν τ. Ἰ. ἐπὶ τῇ κολυμβήθρᾳ τοῦ Σ. ἡ λεγομένη αὐλὴ τῶν προβάτων, πέντε στοὰς ἔχουσα.* Daß wir es wirklich mit einer derartigen Schafhürde hier zu thun haben, müßten wir ſchon aus Joh. 10, 1 ff. ſchließen. Denn nur unter dieſer Vorausſetzung wird uns das enge an die Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9) ſich anſchließende Gleichnis mit ſeiner vom Herrn gegebenen Auslegung vollkommen verſtändlich[1]). Die Schafhürde, welche er im Auge hat, iſt mit einer feſten, aber nicht ſehr hohen Mauer umgeben (V. 1). Sie iſt nicht für eine Herde beſtimmt, ſondern in ihr übernachten mehrere Herden, deren jede ihren eigenen Hirten (*ποιμήν*) hat, der entweder zugleich Eigentümer, oder nur Mietling (V. 12) iſt. Die Hirten kommen am Morgen von Haus, der eine früher, der andere ſpäter, um in die Hürde einzutreten. An der Eingangstüre (*θύρα*) iſt ein eigener Türhüter (*θυρωρός*) ange-

der Hürde auf der Südſeite der Stadt an einem fließenden Waſſer entſpräche genau den Anforderungen der Alten an eine rationelle Schafzucht (vgl. Columell. 7, 3; Ter. Varro de re rust. 2, 2; Vergil georg. 3, 301 f.).

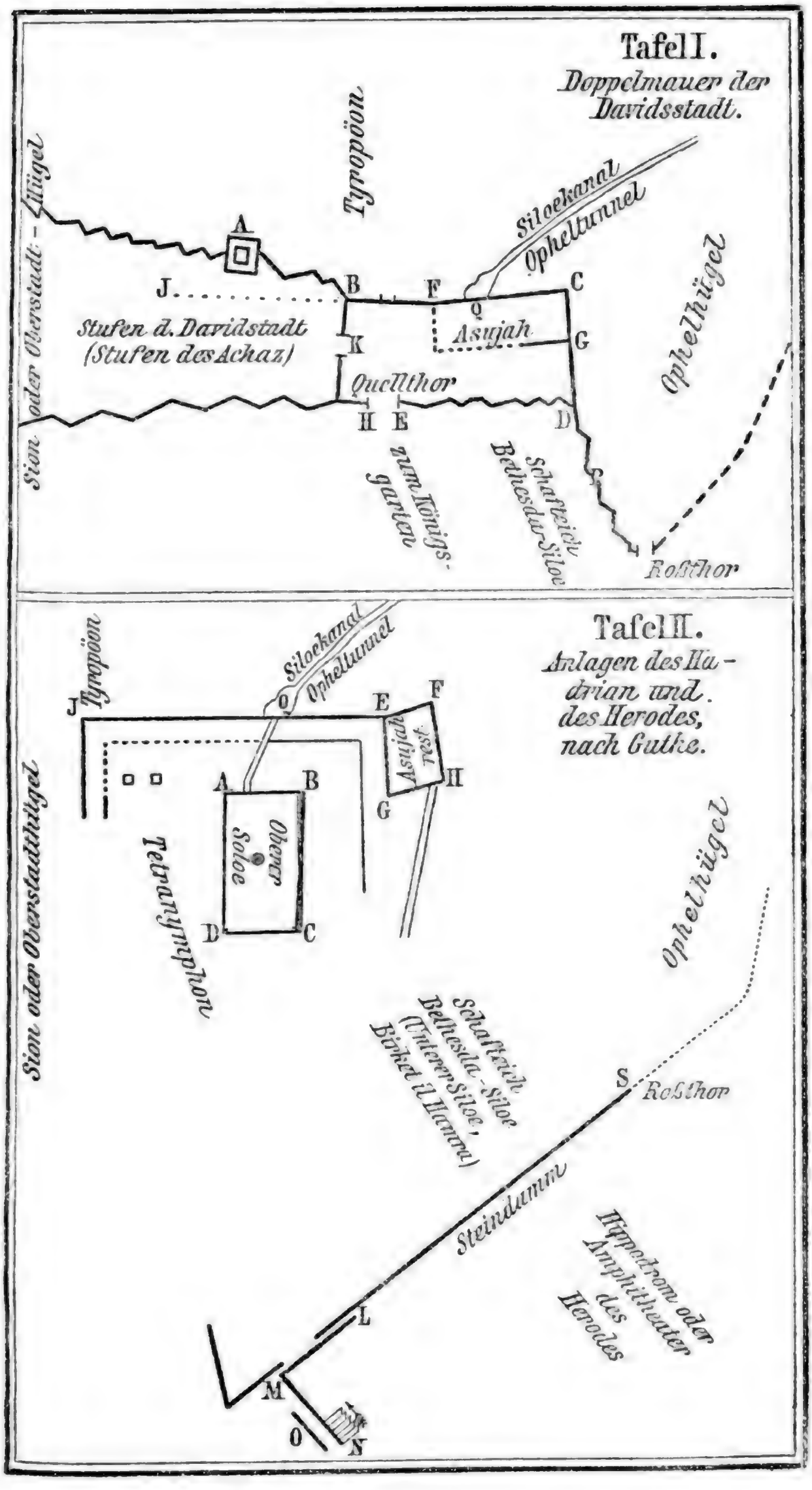
1) Zu Grunde liegt dem Gleichnis unverkennbar die meſſianiſche Prophetie von der Sammlung Israels zu einer Herde in einer Hürde (bozra, aram. bizurtha) unter einem Hirten Mich. 2, 12 f. (vgl. Ez. 34, 12 ff.). Da der Herr den Phariſäern 5, 39 nachrühmt, daß ſie in der Schrift eifrigſt nach den meſſianiſchen Weisſagungen forſchten, ſo iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſie, bereits nach dem Beginn der meſſianiſchen Wunder Gottes in dem Hürdenteich, das prophetiſche Bild von der einen großen Schafhürde auf die Hürde beim Wunderteich übertragen hatten, der Herr alſo Joh. 10, 1 ff. nur an Bekanntes anknüpfte.

ſtellt, der die einzelnen Hirten als ſolche kennt und ihnen (auf ein gegebenes Zeichen) Einlaß gewährt, vor jedem anderen aber die Thüre verſchloſſen hält. Iſt einer der Hirten eingetreten, ſo läßt er ſeine Stimme erſchallen; ſämtliche Schafe horchen auf und hören an dem Klang der Stimme, daß er einer der Hirten iſt, und nicht etwa ein Fremder (ἀλλότριος) d. h. ein Dieb oder Räuber, der ſich nur als Hirte anſtellt. Ein ſolcher mag noch ſo oft ſeinen Lockruf erſchallen laſſen; er mag die einzelnen Schafe bei ihrem Namen rufen, keines wird ihm folgen, ſondern alle werden vor ihm fliehen. Anders bei dem rechtmäßigen Hirten, deſſen Stimme ſie kennen. Da aber die Schafe der verſchiedenen Herden durcheinandergemiſcht ſind, ſo hält es ſchwer, daß jeder die ſeinigen (τὰ ἴδια) ausführt, ohne das eine oder andere in der Maſſe zurückzulaſſen. Um nun alle (πάντα) zu ſammeln, ruft er jedes der ſeinigen mit ſeinem Namen an. Dies Verfahren hätte offenbar keinen Sinn, wenn ſich, wie manche Ausleger meinen, nur ſeine Herde in der Hürde befände. Aus der ganzen Darſtellung aber erhellt, daß dem Herrn nicht etwa eine jener ummauerten Sommerhürden (gidroth zon, mischpetajim) vorſchwebte, wie man ſie in abgelegenen Wüſten auf den Spitzen der Berge zum nächtlichen Schutze der Herden gegen Räuber und Raubtiere anzulegen pflegte; denn in dieſen werden die Hirten auch ſelber übernachtet haben, ſo daß weder von einem Eintreten derſelben am Morgen behufs Austreibung der Schafe, noch von einem eigenen Thürhüter Rede ſein könnte (vgl. Mich. 2, 13). Vielmehr redet der Herr von einer ganz beſtimmten, eigenartigen, bei Jeruſalem gelegenen Hürde. Denn die ganze Schilderung iſt ſo gehalten, daß man deutlich ſieht, die Hürde müſſe den Zuhörern nach allen ihren Eigentümlichkeiten wohl bekannt und gleichſam vor Augen gelegen haben, ſo daß der Herr nachher (V. 16) bei ταύτης

mit dem Finger darauf hinweiſen konnte. Daß ſie bei oder um den Schafteich Siloe lag, der eben wieder bei der Blindenheilung eine Rolle geſpielt hatte, dafür ſprechen ſehr gewichtige Gründe. Um aber dieſe entwickeln zu können, müſſen wir die Erklärung des Gleichniſſes des Herrn unterbrechen, um etwas weitläufiger einzugehen auf die Frage nach den bei der Siloequelle gelegenen Teichen und ihrer Umgebung, ſowie auf die enge damit zuſammenhängende Frage nach dem von Nehemias und Joſephus beſchriebenen Lauf der Stadtmauer im Südoſten von Jeruſalem. Hauptſächlich um dieſen Mauerlauf feſtzuſtellen, hat Licentiat H. Guthe im Auftrage des deutſchen Paläſtinavereins [1]) ziemlich umfaſſende Nachgrabungen veranſtaltet und außer dem alten Ezechiasteich (Aſuja) an der Siloequelle auch intereſſante Mauerreſte aus vorchriſtlicher Zeit unterhalb des ausgetrockneten ſog. untern Siloeteiches (birket il-hamra) zu Tage gefördert. Wenn er aber glaubt, hier endlich die Südmauer der Stadt und zugleich einen bisher unbekannten großen Teich ſüdöſtlich von dieſer Mauer gefunden zu haben, ſo iſt er im Irrtum. Sehen wir einſtweilen von dem „Teiche“ ab und befragen wir die Schriften der Alten, wie ſie ſich zu der gefundenen Mauer ſtellen, die nach Guthe die ziemlich gerade Fortſetzung der am Oſtrande des Ophelhügels hinlaufenden und in freilich unbedeutenden Reſten noch vorhandenen Feſtungsmauer ſein ſoll (Tafel II).

Joſephus, um dieſem zuerſt das Wort zu geben, beginnt ſeine Topographie von Jeruſalem (B. J. 5, 4, 1) nicht mit der gewordenen Stadt (G. Gatt), ſondern läßt ſie, zu ihrer Gründung aufſteigend, allmählich vor unſern Augen entſtehen. Gegründet, ſagt er, war ſie (urſprünglich) auf zwei Hügeln und dem dazwiſchen liegenden Thale (Tyropöon). Der eine

1) Ausgrabungen bei Jeruſalem von Licent. Herm. Guthe. Leipzig. 1883. Separatabdruck aus ZDPV. Bd. V.


Tafel I.
Doppelmauer der Davidsstadt.
Tyropöon
Siloekanal
Opheltunnel
Ophelhügel
Sion oder Oberstadt-Hügel
A
J
B
F
C
Q
Asujah
G
K
Stufen d. Davidstadt
(Stufen des Achaz)
Quellthor
H
E
D
zum Königsgarten
Schafteich Bethesda-Siloe
Roßthor
Tafel II.
Anlagen des Hadrian und des Herodes, nach Guthe.
Tyropöon
Siloekanal
Opheltunnel
J
Q
E
F
Asujah rest.
H
A
B
G
Oberer Soloe
D
C
Tetranymphon
Sion oder Oberstadthügel
Ophelhügel
Schafteich Bethesda-Siloe (Unterer Siloe, Birket il Hamra)
S
Roßthor
Steindamm
Hippodrom oder Amphitheater des Herodes
L
M
O
N

von diesen beiden Hügeln, der die Oberstadt (ἡ ἄνω πόλις) trug, war höher und mehr in die Länge gestreckt. Daß er darunter den Südwesthügel verstand, wird allseitig zugestanden. Der andere niedrigere Hügel, der griechisch Akra hieß und die Unterstadt (ἡ κάτω πόλις, hebr. ir hammischneh) trug, war ringsum gebuckelt. Ihm gegenüber lag ein dritter noch niedrigerer Hügel (Moria), von jenem ebenfalls durch ein breites Thal getrennt; allein später wurde nicht nur dieses Thal ausgefüllt, sondern auch der Akrahügel soweit abgetragen, daß der Tempel (nicht der Tempelhügel Moria) ihn fortan überragte. Somit waren aus den drei genannten Hügeln zwei geworden: der unverändert gebliebene Oberstadthügel und der Hügel Akra-Moria, und von diesen beiden gilt das δύο λόφοι, wovon der Schluß des § 1 handelt. Nehmen wir hierzu die Bemerkung, daß vom Oberstadt- und Akrahügel die Häuser terrassenförmig (ἐπάλληλοι) in das Tyropöonthal sich hinabsenkten, sowie den Umstand, daß der Ostabhang des Oberstadthügels wegen seiner Schroffheit [1]) eine Besetzung mit Häuserreihen nicht zuließ, so ist schon hiermit die noch immer brennende Akrafrage gelöst: der Akra lag im Norden (Nordwesten) des Moria und war wesentlich identisch mit der Antoniahöhe (ant. 15, 11, 4; vgl. Sir. 49, 12 cod. Alex. Neh. 2, 8. 7, 2; 1. Makk. 13, 52). Von dem Hügel der Oberstadt sagt Josephus (l. c.), daß er wegen seiner außerordentlichen Festigkeit von David Burgfeste (φρούριον) genannt sei. Offenbar spielt er damit an auf jene Schriftstellen, wo es heißt, David habe die Sionsburg (mezad od. mezudath Zion) der Jebusiter erobert, mit einer Ringmauer umgeben, zu seiner Residenz gemacht und „Stadt Davids“ genannt (2. Sam. 5, 7 ff.; 1. Chron. 11, 5 ff. [2]). Könnte

1) Vgl. Robinson Paläst. II 22 ff.

2) Der Ausdruck „Stadt“ Davids erinnert an die Sitte der Alten,

über die Meinung des Josepus noch ein Zweifel sein, so würde er vollends gehoben werden durch den Vergleich mit ant. 5, 2, 2. 7, 3, 1. 2, wo er auf das vordavidische Jerusalem dieselben Bezeichnungen ἡ κάτω πόλις und ἡ καθήπερθεν (= ἄνω) πόλις und dann natürlich in demselben Sinne anwendet, nur daß er für letztere auch einmal den Ausdruck ἄκρα gebraucht, offenbar in dem Sinn von φρούριον od. ἀκρόπολις (vgl. ant. 7, 12, 4) und entsprechend dem biblischen mezuda (mezad). Josephus identifiziert also den Südwesthügel mit der ehemaligen Burgfeste der Jebusiter (Sion) und nachherigen Stadt oder Burg Davids. Ohne allen Zweifel war dies auch ununterbrochener und darum jeden Irrtum ausschließender Traditionsglaube des jüdischen Volkes, wie es denn auch vollkommen harmoniert mit den Terrainverhältnissen (vgl. Rückert, Die Lage des Berges Sion S. 4 ff.) und der Schrift, wie wir noch sehen werden. Gleichwohl haben wir es in der neueren Zeit erleben müssen, daß die ersten Autoritäten auf dem Gebiete der Palästinakunde die Sionsburg samt dem salomonischen Königspalast und den Königsgräbern auf den südlichen Ausläufer des Moria versetzten, der von allen Hügeln Jerusalems der unbedeutendste ist und von jeher den Namen Ophel (Hügel, Anhöhe) führte, im Unterschiede vom Moria, der, obgleich noch niedriger als der Südwesthügel, in der Schrift immer „Berg" heißt.

Nach der Beschreibung des Terrains geht Josephus § 2 über zur Beschreibung der Festungsmauer und zwar beginnt er mit jener Mauer, welche er die „alte" nennt und die auf den König David zurückgeführt wurde. Da nun 2. Sam. 5, 9 berichtet wird, David habe den Sion (Davidsstadt) oben mit einer Ringmauer umgeben, so wird auch die Mauer, welche

die eigentliche Burgstadt (ἀκρόπολις) kurzweg „die Stadt" zu nennen, vgl. Thuc. 2, 15; Aristoph. Eq. 267. 968; Plut. Pelop. 18.

Josephus hier beschreiben will, mit ihren wesentlichen Teilen auf dem Berge Sion gelegen haben, folglich nicht um den Ophel herumgelaufen sein, sondern über den Ostrand des Sion. Hat doch auch schon Robinson hier eine Festungsmauer annehmen zu müssen geglaubt, weil Titus nach Einnahme der Unterstadt und des Tyropöon bis Siloe noch unvermögend war in die Oberstadt einzudringen (vgl. Tacit. hist. 5, 11: alia intus moenia regiae circumiecta). Dies wird denn auch von Josephus mehrfach bestätigt, zunächst durch die Bemerkung, die alte Davidsmauer sei schwer einzunehmen gewesen sowohl wegen der sie umgebenden (tiefen) Thäler (und unter diesen wird man das Hinnom- und Tyropöonthal zu verstehen haben), als auch wegen des diese Thäler überragenden Hügels, auf (ἐπί) dem die Mauer erbaut war. In der Beschreibung des Laufes derselben gehört πρὸς ἀνατολήν grammatisch ebensowenig zu ἐκκλίνον, als πρὸς νότον zu ἐπιστρέφον gehört und „nach Süden laufend" heißen kann; vielmehr stehen diese Ausdrücke hier absolut und fordern die Supplierung von τοῦ (ἄνω) λόφου, ebenso wie κατὰ βορρᾶν und πρὸς δύσιν vorher und das προσάρκτιον κλίμα μόνον im Folgenden. Josephus läßt also die erste oder älteste Mauer auf der Südseite des Oberstadthügels sich erstrecken bis zur Siloequelle und noch darüber hinaus (ὑπέρ c. acc. vgl. B. J. 4, 8, 1. 2, 16, 4), von da aber wieder nach der entgegengesetzten Seite einlenken (πάλιν ἐκκλίνειν) und auf der Ostseite (d. h. auf dem Ostrande) desselben Oberstadthügels fortlaufen bis zum Teiche Salomos (s. S. 164) und weiter (durch das Tyropöonthal) bis zum Ophel. Gerade der Umstand, daß die Mauer erst dann den Ophel (wieder) erreichte, nachdem sie „auf der Ostseite" zwei Strecken zurückgelegt hatte, widerlegt die Annahme, als habe sie auf der Ostseite des Ophel sich hingezogen. War nun

auch nach Josephus die Mauer des Sion eine am obern Rande desselben sich hinziehende Ringmauer, so machte sie doch eine doppelte Abschweifung, die eine an der Nordostecke des Sion, wo ihre Enden nach dem Tempel hinliefen, die andere an der am wenigsten steil abfallenden Südostecke des Sion nach der Siloequelle hin, um dann diese Quelle umschließend zum Sion zurückzukehren. Dadurch entstand hier, am Ausgang des Tyropöonthales, in der Nähe des Königsgartens eine Doppelmauer, die noch zur Davidsstadt (Oberstadt) gehörte (s. Tafel I). Dies stimmt trefflich zu den biblischen Nachrichten. Denn nach Jer. 39, 4 (2. Kön. 25, 4) lag hier wirklich eine sog. Doppelmauer (chomothajim) mit einem zwischen liegenden Thore, durch welches König Sedezias (wahrscheinlich aus seinem Palaste auf Sion kommend) nach Süden entfloh. Von ihr redet auch Js. 22, 11: „Einen Wasserbehälter (Teich) macht ihr zwischen der Doppelmauer (chomothajim) für die Wasser des alten Teichs." Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß der Prophet hier die großen Wasserbauten des Königs Ezechias im Auge hat, nämlich den zur Ableitung der sog. Jungfrauenquelle (Ain Sitti Marjam) angelegten Opheltunnel (Siloekanal) sowie den von Guthe zum Teil wiederaufgefundenen Felsenteich Siloe, den Nehemias einmal (3, 16) den Kunstteich (Asuja), ein andermal (2, 14) den „Teich des Königs (sc. Ezechias)" nennt, und von dem es 2. Chron. 32, 30 heißt: „Das ist der Ezechias, welcher zudeckte (vermauerte) den oberen Ausfluß der Wasser des Gihon[1]) und sie hinunter westwärts (d. h. süd-

1) So richtig Kautzsch. Die Übersetzung: „Ausfluß der Wasser des obern Gihon" hat zu der Fiktion eines zweiten Gihon im Westen der Stadt geführt. Aller Wahrscheinlichkeit nach floß der Gihon als Bach oder Kanal vom Damaskusthor kommend zunächst durch das obere Tyropöonthal (2. Chron. 32, 4 LXX) und heißt darum 2. Chron. 33, 14: „Gihon im Thal", im Gegensatz nämlich zu seiner Fortsetzung, dem

westwärts) leitete zu der Stadt Davids (Oberstadt) hin"; ferner 2. Kön. 20, 22: „Er (Ezechias) machte den Teich und den Wassertunnel und leitete die Wasser (durch ihn) zu der Stadt (Davids) hin"; ferner Sir. 48, 17: „Ezechias befestigte die Stadt desselben (Davids, vgl. V. 15) und leitete in dieselbe (εἰς μέσον αὐτῆς el-thochah oder betochah) den Gog (lies Gihon) und durchbohrte mit Eisen den Felsen (Ophelfelsen) und baute Wasserbehälter (κρήνας Vulg. puteum)"; endlich die neuentdeckte Siloeinschrift (ZDMG. XXXV S. 725): „Und nachdem die Steinhauer am Tage der Durchbohrung Meißel gegen Meißel einander entgegengeschlagen hatten, flossen die Wasser von der Quelle (hammoza) bis zum Teich 1200 Ellen weit". Was hier die Quelle (Ausgangspunkt) heißt, heißt bei Isaias „der alte Teich", nämlich im Gegensatz zu dem neuen Teich, der damals eben im Bau begriffen war: der Chronist aber nennt die Quelle ebenso proleptisch „den obern Ausfluß der Wasser des Gihon," im Gegensatz zu dem herzustellenden untern Ausfluß, der in der Folge den Namen Siloequelle erhielt. Zugleich ersehen wir aus der Siloeinschrift, daß die Bohrung des Tunnels von zwei entgegengesetzten Seiten zugleich in Angriff genommen wurde. Somit war die Stelle, wo der Tunnel ausmündete, nicht dem Zufall überlassen, sondern von vornherein bestimmt und zwar dort, wo der Felsenteich zur Aufnahme des Wassers entweder schon hergestellt war oder gleichzeitig hergestellt wurde. Aber warum leitete Ezechias das Wasser der Jungfrauenquelle nicht auf dem kürzesten Wege von Osten nach Westen in das Tyropöonthal, was vor der Verschüttung desselben wohl möglich gewesen wäre, sondern süd westwärts, wie der Chronist richtig

---

Gihon im Tempel- und Ophelhügel bis zum (neuen) Ausfluß oder Quellteich Siloe. Die von Manasses restaurierte Mauer ist dann keine andere, als die zweite Mauer des Josephus vom Thore Gennath an.

ſagt, bis an den Ausgang des Stadtthales? Offenbar leitete ihn dabei eine doppelte Rückſicht. Zunächſt wollte er, wie ſchon der Chroniſt und das Königsbuch andeuten, die Davids- oder Oberſtadt zu jeder Zeit mit gutem Trinkwaſſer verſorgen. Dann mußte er aber den Waſſertunnel da ausmünden laſſen, wo man auf Stufen vom Sion ins Tyropöonthal bequem hinabſteigen konnte [1]). Weiterhin mußte er darauf bedacht ſein, die neue Tunnelquelle mit dem vorliegenden Schöpfteich im Falle einer Belagerung der Stadt vor dem Feinde zu ſichern, und eben dies Moment iſt es, welches Iſaias in der angeführten Stelle 22, 11 unter den Vorbereitungen auf eine Belagerung durch die Aſſyrier hervorhebt. Schon hieraus erhellt zur Genüge, daß die beiden den Tunnelteich einſchließenden und ſchützenden Parallelmauern (chomothajim) nicht von Norden nach Süden liefen, parallel mit den Seiten des Tyropöon (Schulz, Krafft, A. Scholz, Rückert), ſondern von der Höhe des Sion kommend quer durch daſſelbe hindurchſetzten. Aber wie ſollen wir uns dieſen wunderlichen Lauf der davidiſchen Sionsmauer erklären? Sehr einfach. Bekanntlich war eine Hauptſorge der orientaliſchen Könige die Anlage eines königlichen Erbbegräbniſſes (vgl. Unger, Manetho

1) Nur an der Südoſtecke des Sion war ein Herabſteigen möglich (Robinſon Paläſt. II 22 f.). Dort befanden ſich denn auch „die Stufen (maaloth), welche herabführen aus der Davidsſtadt (Neh. 3, 15. 12, 37)", oder wie es 2. Chron. 32, 33 heißt: „Der Aufweg (maaleh) an den Gräbern der Kinder Davids", welche Gräber eben dort am Sionabhange ihren Eingang hatten (J). Wie wir bald ſehen werden, hießen jene Stufen „Stufen des Achaz (2. Kön. 20, 11)", ohne Zweifel, weil König Achaz, der Vorgänger des Ezechias, ſie zuerſt angelegt oder in monumentaler Weiſe reſtauriert hat. Auch Joſephus ſpricht ant. 15, 11, 5 von ihnen, wie von den Stufen, welche von dem Thor an der Südweſtecke des Tempels durch das Tyropöon abwärts nach Siloe führten. Letztere oder eine Reſtauration derſelben kennt auch Antonin de loc. sanct. c 24 (die Bliß'ſchen Staffeln), erſtere wird der Bordeauxpilger noch geſehen haben (ut ascendas — ascenditur [sc. gradibus] Sion).

S. 50). Als daher König David die Ummauerung der „Davidsstadt“ in Angriff nahm, wird er auch schon die Stelle in Aussicht genommen haben, wo er die Königsgräber anlegen wollte. Nach Neh. 3, 15 f. und 2. Chron. 32, 33 muß der Eingang zu denselben am Südostabhange des Sion, neben den „aus der Davidsstadt herabführenden Stufen“, nicht sehr weit von der später hergestellten Tunnelquelle Siloe sich befunden haben[1]). Sollte nun der Eingang zu den Grabkatakomben mit ihren kostbaren Schätzen (Jos. ant. 13, 8, 4. 16, 17, 1) einem die Stadt belagernden Feinde nicht schutzlos preisgegeben sein, so mußte David ihn in die Ringmauer des Sion mit einschließen, letztere also hier eine Abschweifung von der Höhe bis ungefähr an den Fuß des Berges machen lassen. Die Richtigkeit dieser Vermutung wird bestätigt durch 2. Sam. 5, 9: „David baute (ummauerte die Davidsstadt) ringsum vom Millo an und zwar einwärts“. Unter dem Millo, welchen David schon vorfand, haben wir einen turmartigen Bau zu verstehen; denn was Richt. 9, 3 beth millo (Haus, Palast oder Burg Millo) heißt, wird dort V. 46. 49 Turm (migdal) genannt. Dieser ehemals jebusitische, später davidische Millo (A) ist ohne Zweifel gemeint Hohelied 4, 4: „Wie der Turm Davids ist dein Hals, aufgebaut in Terrassen, behängt mit tausend Schilden, der Waffenrüstung der Gibborim (Kriegshelden)“, und nicht verschieden von dem Neh. 3, 16 genannten „Haus der Gibborim“ oder, wie das nämliche Gebäude 12, 37 heißt: „Haus (Palast) Davids“. Der Millo war allem Anschein nach ein Festungsturm von palastähnlicher Einrichtung, ähnlich dem herodianischen Phasael (Jos. B. J. 5, 4, 3), und scheint wegen seiner günstigen Lage am

1) Man vergleiche hier die noch immer sehr wertvolle Abhandlung von O. Thenius über die Gräber der Könige von Juda in Illgens Zeitschr. 1844, 1.

Abhange des Sion im Tyropöon den Königen Judas zugleich als Winterpalaſt (Jer. 36, 22. 33, 4) gedient zu haben. Daß er ungefähr am Fuß der Südoſtecke des Sion, nicht weit von dem Tunnelteich des Ezechias (Tafel I FCG) gelegen haben muß, erhellt ſchon aus Nehemias (l. c.) ſowie aus Folgendem: Nach 2. Kön. 12, 20 (2. Chron. 24, 25) wurde der König Joas von ſeinen Dienern ermordet, während er krank darniederlag „im Hauſe (Palaſte) Millo, da (gelegen) wo man den Treppen- oder Stufengang (silla = mesillah, vgl. 1. Chron. 26, 16) hinabſteigt", nämlich vom Sion nach Siloe. Durch die nähere Beſtimmung ſoll dieſer Millo unterſchieden werden von einem anderen, den Salomo erbaute, worüber ſpäter. Wenn es ferner bei Samuel (l. c.) heißt, David habe ſeine Ringmauer vom Millo an „einwärts" oder „nach Innen" gebaut, ſo ſoll das wohl heißen, er habe die Mauer nicht um den untern Rand des Sion in gleicher Höhe mit dem Millo, ſondern von dieſem aufſteigend um den obern (innern) Rand des Berges geführt. Somit erhalten wir an der erſteigbaren Südoſtecke des Sion wieder eine Doppelmauer, welche von Weſten nach Oſten hinablief und die Königsgräber ſowie die Stufen der Davidsſtadt einſchloß. Indes reichte ſie urſprünglich nur bis ungefähr an den Fuß des Sion und hatte dort (K) ein nach Oſten (Sonnenaufgang) gerichtetes Feſtungsthor, welches Jer. 39, 4 (Parall.) „das Thor zwiſchen den beiden (Parallel-) Mauern (chomothajim)" genannt wird, deſſen eigentlicher Name aber Thor charsuth geweſen ſein muß, nach Merkmalen, die Jer. 19, 2. 6 bezüglich der Lage deſſelben angegeben werden (Krafft Topogr. S. 146 f.). Was dieſen Namen betrifft, ſo kann er nach Fürſt u. A. ſowohl „Töpferthor" als auch „Thor des Sonnenaufganges" bedeuten. Wir halten letzteres für das Richtige; denn aller Wahrſcheinlichkeit nach bildete ſein der

aufgehenden Sonne zugekehrter Thorbogen (superliminare) mit den von diesem Thore nach Westen aufsteigenden Treppenstufen (maaloth) der Davidsstadt jenen vielbesprochenen, aber noch nicht erklärten Sonnenzeiger, wovon Is. 38, 8 und 2. Kön. 20, 9 ff. Rede ist[1]). Lag nämlich König Ezechias wie einst sein Vorgänger Joas (S. 382) in dem davidischen Milloturm krank darnieder, so konnte er vom Fenster desselben aus den Schatten des Thorbogens, resp. den unten durch den Thorbogen fallenden Sonnenschein (schemesch) jeden Morgen bei aufgehender Sonne an den Stufen herab gehen sehen. Bei dieser Auffassung wird das Wunder viel begreiflicher, insofern es die Sonne selbst und ihren Lauf aus dem Spiel ließ und sich auf die Erscheinungen an den Stufen beschränkte; weiterhin erklärt sich nicht bloß, wie von einem gleichzeitigen Zurückgehen des Schattens und der Sonne Rede sein konnte, sondern auch, wie der König auf das Anerbieten des Propheten, den Schatten um 10 Stufen vorwärts oder um ebensoviel rückwärts (= aufwärts) gehen zu lassen, nach 2. Kön. 20, 10 erwiedern mochte: „Leicht ist es, daß der Schatten um 10 Stufen vorwärts (= abwärts) geht; daher will ich, daß er um 10 Stufen zurückgehe." Vermutlich hatte das Thor eine solche Lage und Höhe, daß sein Schatten, wenn die Sonne sich über die unterste Terrasse des Ophelhügels erhob, die zwanzigste Stufe von unten aus gerechnet berührte. Daß das Verständnis der Sache später in Jerusalem verloren ging (vgl. Jos. ant. 10, 2, 1), hing wohl zusammen mit der Ver-

1) Is. 38, 8: „Sieh ich lasse den Schatten (sc. des Thorbogens) die Stufen, welche er (bereits) herabgegangen ist an den Stufen des Achaz (s. S. 378 A.) in der Sonne, rückwärts (= aufwärts) gehen, (nämlich) 10 Stufen; und es kehrte zurück die Sonne (d. h. der Sonnenschein, der unten durch den Thorbogen fiel und mit dem angrenzenden Schatten desselben gleichen Schritt hielt) 10 Stufen an den (Gesamt-) Stufen (des Achaz), welche sie herabgegangen war".

änderung, welche die Örtlichkeit bei der Invasion der Chaldäer (vgl. Jer. 33, 4) und der Restauration des Nehemias erlitt.

Es entstände jetzt die Frage: Wer hat die Doppelmauer über den Millo und das Sonnenaufgangsthor hinaus quer durch das Tyropöon bis zum Ophelhügel fortgesetzt, so daß Ezechias zwischen ihr in der Thalsohle seinen Tunnelteich anlegen konnte (Js. 22, 11)? Vielleicht könnte jemand an Salomo denken; denn wenn es 1. Kön. 11, 27 heißt: „Salomo baute den Millo, er schloß die Lücke an der Davidsstadt", so haben wir jedenfalls nicht an eine Lücke in der davidischen Ringmauer (1. Chron. 11, 8) zu denken, sondern an eine Thallücke und zwar an den untern Eingang des Tyropöon, bis zu welchem die Davidsstadt hinabreichte. Hatten doch schon die Jebusiter ihren Milloturm (A) errichtet, um diesen Ein- und Zugang zu ihrer Sionsburg zu beherrschen und gegen etwaige Feinde zu verteidigen[1]). Indessen scheint schon der Text anzudeuten, daß Salomo die Thallücke nicht durch Mauern sperrte, sondern eben durch Errichtung seines Millo. Höchst wahrscheinlich erhob sich dieser großartige und kostspielige Turm dem davidischen Millo schräg gegenüber auf dem Südwestrand des Ophel (Taf. 1: P). Wir werden ihn später wiedererkennen in dem *πύργος ἐν τῷ Σιλωάμ*, wovon der Herr Luk. 13, 4 redet. Was nun die Fortsetzung der davidischen Doppelmauer betrifft, so scheinen zwei Könige aus späterer Zeit daran beteiligt zu sein: Jotham und Ezechias. Jotham, heißt es

1) Der vor David noch mauerlose Sionsberg konnte als erobert angesehen werden, wenn es gelang, den am einzigen Aufweg stehenden, stark besetzten Millo zu passieren und die Blinden und Lahmen zu erreichen, die wahrscheinlich längs der Wasserröhre (zinnor) standen, welche vom Sion herab zum Millo führte, um die Besatzung desselben im Bedarfsfalle mit Cisternenwasser zu versorgen (2. Sam. 5, 8). An derselben Stelle erwartete David auch wohl den Angriff der Philister 2. Sam. 5, 17 (mezuda = millo).

2. Chron. 27, 3, „baute viel an der Mauer des Ophel". Der Chroniſt meint offenbar die Ophelmauer, wie ſie zu ſeiner Zeit beſtand. Es iſt daher anzunehmen, daß Jotham den Ophel, welcher unter ſeinem Vorgänger Ozias noch mauerlos war (vgl. Thenius a. a. O. S. 28), durch eine etwa vom davidiſchen Millo ſüdlich herum nach der Südoſtecke des Tempels laufende Mauer mit in die Stadt einſchloß, und die Nachricht 2. Chron. 33, 14, Manaſſes habe eine Mauer rings um den Ophel gebaut und ſehr hoch gemacht, nicht von einem völligen Neubau, ſondern von einer Reſtauration zu verſtehen iſt. Hatte ja Iſaias geweiſſagt, die Aſſyrer würden im Thale des Schauens (nach Knobel im Tyropöon) ein großes Morden anrichten (22, 5 ff.) und den Ophel verwüſten (32, 14) und Senacherib dies beſtätigt (Oppert, Les inscript. des Sargonides p. 40 sq.). Hat Jotham ſeine Ophelmauer an die nördliche von den beiden Parallelmauern Davids bei deſſen Millo angeknüpft, dann wird Ezechias die ſüdliche Parallelmauer bis zum Ophel fortgeſetzt haben. Denn ſo verſtehen wir die Angabe 2. Chron. 32, 5: „Ezechias baute (reſtaurierte) die ganze verfallene Mauer (der Davidsſtadt, vgl. Iſ. 22, 8 f.) und ſetzte auf ſie Türme und nach außen (baute er neu) die andere Mauer und reſtaurierte den Millo der Davidsſtadt (d. h. den davidiſchen Millo im Unterſchiede von dem ſalomoniſchen)". Es heißt: Die andere Mauer nach außen im Gegenſatz zu der von Jotham erbauten innern Schlußmauer des Tyropöon. Daß Ezechias die äußere Schlußmauer (HD) gebaut hat, geht auch daraus hervor, daß nur er der Erbauer des nach der neuen, von ihm angelegten Tunnelquelle benannten Thores (HE) in der ſüdlichen Parallelmauer ſein kann. Der Zweck, warum er dieſe Mauer errichtete, wird vom Chroniſten nicht angegeben; wir kennen ihn bereits aus Iſ. 22, 11, wonach Ezechias ſeinen Tunnel- oder

Schöpfteich für die Bewohner der Davids- oder Oberſtadt „zwiſchen der Doppelmauer" angelegt hat, um ihn vor dem belagernden Feinde zu ſichern.

Gehen wir jetzt zu Nehemias über, um auch an ihm die Richtigkeit unſerer Aufſtellung zu erproben. Wie er 2, 13 erzählt, machte er einen nächtlichen Ritt zum Thalthor (im Weſten) hinaus, vorbei an der Schlangenquelle (Joſ. B. J. 5, 3, 2: Schlangenteich) und weiter zum Miſtthore. „Und ich zog (längs der Mauer) vorüber", fährt er V. 14 fort, „zum Quellthore (HE) und zum Königsteiche; aber da war kein Durchkommen (mehr) für das Reittier unter mir. Und ich ging (zu Fuß) aufwärts im Thal (nachal) bei Nacht und beſchaute mir die Mauer und kehrte (auf demſelben Wege) zurück und zog wieder ein durch das Thalthor." Das Thal war nicht das Cedron-, ſondern das Tyropöonthal; denn der Königsteich war kein anderer, als der von Guthe wieder aufgefundene Tunnelteich des Königs Ezechias, wie auch Guthe anerkennt; ritt nun Nehemias bis zu dieſem Teiche, wie der Text ſagt, dann war er durch das Quellthor hindurch ſchon in das Tyropöonthal hineingeritten, offenbar in der Abſicht, in dieſem Thale hinaufzuſteigen. Dies that er denn auch, aber mit Zurücklaſſung ſeines Reittiers, ohne Zweifel, weil das Thal mit Steinblöcken angefüllt war, die hergerührt haben werden von der Feſtungsmauer, welche er „beſchauen" wollte. Dies kann nun nicht eine Mauer am Weſtrande des Ophel von der Siloequelle aufwärts geweſen ſein, da dieſer gewiß niemals eine Mauer gehabt haben wird, auch von Guthe keine ſolche hat aufgefunden werden können; ſondern nur die Mauer am Oſtrande des Sion. Da dieſe keine Thore hatte wegen der Schroffheit des Abhanges, ſo erklärt ſich, warum Nehemias hier nur vom Beſchauen der Mauer ſpricht. Aus dieſer Darſtellung ergiebt ſich wiederum, daß die Oſtmauer der Oberſtadt auf dem

Ostrande des Sionshügels hinlief, nachdem sie eine Abschweifung nach der Siloequelle (Q) gemacht hatte, da das in ihr befindliche „Quellthor" kein Binnen-, sondern ein Außenthor der Stadt war und unten im Thal Tyropöon nahe bei der Quelle Siloe gelegen haben muß.

Kommen wir jetzt zum nehemianischen Restaurationsbericht 3, 15: „Und das Quellthor (HE) restaurierte Schallun .... er baute und deckte es und setzte daran ein die Pforten, Schließen und Riegel und (weiterhin restaurierte er) die Mauer (Ringmauer) des Teiches der Wasserleitung zum Garten des Königs (Teich Siloe, Birket il—Hamra im Süden) und (nordwärts noch ein Stück der Davidsmauer) bis zu den Stufen, die herabführen von der Davidsstadt (K). V. 16: Nach ihm baute Nehemias ... bis (B) gegenüber den Gräbern Davids (links bei J) und (nach rechts) bis (F) zum Kunstteich (des Königs Ezechias an der Tunnelquelle Q) und (nach links) bis zum Hause (Palaste) der Gibborim (Millo Davids bei A)." Nehemias thut bei K des Festungsthores „zwischen den beiden Mauern", welches wir hier unter dem Namen „Thor des Sonnenaufganges" kennen gelernt haben, keine Erwähnung, sondern setzt nur einen einfachen Durchgang für die auf den Stufen der Davidsstadt Herabsteigenden voraus (s. S. 382). Ganz natürlich; hatte ja die Mauer HB aufgehört, Außenmauer der Davidsstadt zu sein, nachdem durch Jotham und Ezechias das Quadrum BCDH mit dem Außenthor (Quellthor) HE hergestellt worden war. Von V. 17 bis 28 beschreibt dann Nehemias diejenige Strecke der Sionsmauer, welche vom Millo Davids (A) weiter aufwärts stieg und dann am Ostrand des Sionshügels verlief, vorbei an dem Zeug- oder Libanonwaldhaus, dem Palast des Hohenpriesters (vgl. Jos. ant. 20, 8, 11) und dem Wachthof des salomonischen Palastes (s. S. 164 A.) bis zu dem großen Oziasturm (2. Chron. 26, 9), der hier eine

Ecke (Straßenecke) bildete und ursprünglich die Aufgabe hatte, den Durchgang aus dem untern in das obere Tyropöon zu verteidigen. Nachdem dann Nehemias die beiden Mauern beschrieben hat, welche die gegenüberliegende Ecke bildeten und von denen die eine nordwärts sich erstreckte, die andere aber nach Westen bis zur (unversehrt gebliebenen) Nordmauer des Ophel und der an diese sich anlehnenden Häuserreihe der Nathinäer, springt er mit V. 28, wie schon Krafft richtig erkannt hat, zur Südspitze des Ophel über, wo auch nach Jer. 31, 40 das Roßthor sich befand (s. weiter unten), um die Ostmauer des Ophelhügels zu beschreiben. Reste derselben haben Warren und Guthe wieder aufgefunden. Was dann den Weg betrifft, welchen bei der Weihe der restaurierten Festungsmauern der eine über die Sionsmauer ziehende Dankchor nahm, so heißt es von ihm 12, 37: „Und (vom Mistthore V. 31 kommend zogen sie weiter) über (al, vgl. V. 39) das Quellthor, und geradeaus stiegen sie auf den Stufen der Davidsstadt den Aufgang (L) zur Mauer oberhalb des Palastes (der Gibborim) Davids (Millo bei A) hinan und (gingen über die Mauer) bis zum Wasserthor im Osten". Hiernach verließ also der Chor, nachdem er das Quellthor überschritten hatte, auf eine kurze Strecke die Mauer, vermutlich bei G, wo Guthe eine in den Felsen gehauene Treppe entdeckte, also den Stufen der Davidsstadt gegenüber. Das Verlassen der Mauer bis zu dem genannten Aufgang (L) wird seinen Grund hauptsächlich darin gehabt haben, daß die Chaldäer dem von den Königen zugleich als Palast (Winterpalast) benutzten und nach Jer. 33, 4 schon teilweise von den Belagerten abgetragenen Milloturm dasselbe Los bereitet hatten, wie dem salomonischen Palast und den übrigen Königsbauten, mit andern Worten, daß der Millo ein großer Trümmerhaufen geworden war, welcher einer Prozession keine Passage gestattete.

So hätten wir denn durch Vergleichung des Fl. Josephus mit den einschlägigen Stellen des A. T. ein ziemlich klares Bild erhalten von der sog. Doppelmauer, welche sich an der Südostecke des Oberstadthügels befand und außer sämtlichen Königsgräbern (auch denen des Ezechias, Manasses und Amon) und den Stufen der Davidsstadt den Tunnelteich Asuja des Königs Ezechias einschloß. Mögen wir nun auch die beiden Parallelmauern ziemlich weit von einander abstehend denken, auf keinen Fall kann die südliche von ihnen südlich vom sog. untern Siloeteich (birket il — hamra) verlaufen sein. Letzteres behauptet Guthe und beruft sich dabei auf seine Ausgrabungen im Süden (Südosten) jenes Teiches sowie auf die Grenze des Cisternengebietes hart am Südrande des Südwesthügels (S. 199 ff.). Allein was die Cisternen betrifft, so können diese über den Lauf der Festungsmauer überhaupt nichts entscheiden. Hat es doch nichts Unwahrscheinliches, wenn angenommen wird, daß sich einige Hierosolymitaner (man denke speziell an Essener mit Rücksicht auf das Essenerthor und Philo vit. contempl. c. 2: *τειχῶν ἔξω ποιοῦνται τὰς διατριβὰς ἐν κήποις*) auf der Südseite des Sion außerhalb der Festungsmauer ansiedelten und Cisternen neben ihrer Wohnung anlegten. Es ist das eine Erscheinung, die wir bei allen Festungsstädten alter und neuer Zeit beobachten können (vgl. Weidner zu Juven. sat. 8, 43). Mit mehr Grund läßt sich das Gräbergebiet zum Kriterium des Mauerlaufs machen; denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß, von den Königsgräbern zwischen der Doppelmauer abgesehen, Gräber innerhalb der Altstadt Jerusalem angelegt wurden. Ziehen wir aber die Südmauer so, daß sie die von Guthe (Tafel VIII) auf dem Südrande des Sion verzeichneten Gräber ausschließt, dann kann sie füglich nicht anders als nördlich vom birket il — hamra verlaufen sein. Was dann weiter die starken Grund-

mauern betrifft, welche Guthe südlich von dem genannten Teich zum Teil ausgrub und von denen zwei (LM und M N Tafel II) in einem nahezu rechten Winkel an einanderstießen und an der Innenseite mit schwarzem Cement wasserdicht verputzt waren, ähnlich wie der Fußboden zwischen ihnen, eine dritte Mauer (O) aber parallel mit der zweiten (M N) gelaufen zu sein schien in einer Distance von 1,60 Meter, so ist Guthe fest überzeugt, hier die Reste der langgesuchten südöstlichen Stadtmauer und obendrein noch einen sehr großen, antiken, an seiner Nordwestseite von der Stadtmauer eingeschlossenen Teich, den nehemianischen „Teich der Wasserleitung zum Garten des Königs", die piscina grandis des Bordeauxpilgers, entdeckt zu haben. Indes ist das, was der verdienstvolle Forscher hier ausgegraben hat, weder eine Stadtmauer noch ein Teich, sondern ein Stück von dem Amphitheater oder Hippodrom (resp. Stadium) des Königs Herodes, worüber Josephus ant. 15, 8, 1. 17, 10, 2 u. b. J. 2, 3, 1 berichtet. Nach der ersten Stelle legte Herodes zwei Bauwerke an, beide mit großer Pracht: ein Theater für dramatische Aufführungen in (ἐν) Jerusalem, und darauf „ein sehr großes Amphitheater" sowohl für gymnastische Übungen (Pentathlon), Wagen- und Pferderennen, als für Tierkämpfe (Kynegetika), letzteres in der Ebene (ἐν τῷ πεδίῳ), d. h. nach allgemeinem sowie biblischem (1. König. 21, 24; Mich. 6, 10) und josephinischem Sprachgebrauch (vgl. Jos. vit. 76; ant. 6, 11, 7. 10. 10, 11, 7) außerhalb der Stadt, und zwar, wie in den beiden andern Stellen ausdrücklich gesagt wird, im Süden des Tempels, an einem Ort, wo man ein Lager aufschlagen konnte (vgl. ant. 17, 10, 9). Dann muß es aber in der Ebene, wo das Hinnom- und Cedronthal sich vereinigen, gelegen und sich erstreckt haben von der Südspitze des Ophel (Roßthor[1]) und

1) Das Roßthor (s. S. 388) hatte seinen Namen wahrscheinlich von

dem Südrand des untern Siloeteiches bis zum Hiobsbrunnen (vgl. Krafft Top. S. 161). Das wird bestätigt durch den Targumisten Jonathan, der die Worte Jer. 31, 40: „und das ganze Gefilde bis zum Cedronbache, bis östlich zur Ecke des Roßthores", so paraphrasiert: et omnes aquaeductus (schelachin) usque ad torrentem Cedron et usque ad angulum portae domus stadii (resa) regis (sc. Herodis) orientem versus. Da der Targumist bei aquaeductus an die verschiedenen Wasserleitungen gedacht haben muß, die sich unterhalb der Siloequelle befinden bez. damals befanden (die beiden Siloeteiche mit ihren abwärts führenden Bewässerungskanälen), so kann die Stelle nicht zweifelhaft sein, wo er (oder sein Gewährsmann) das Stadium oder den Hippodrom des Königs Herodes noch gekannt hat. Auch die weiteren Funde Guthes sind geeignet, seine Teichhypothese umzustoßen und die Angaben des Josephus und des Targumisten zu bestätigen. Die ansehnliche Dicke und Länge der bis jetzt untersuchten Grundmauern (LMN), die stattliche Breite der aufwärts führenden Steintreppe sowie ihre eigentümliche Lage (bei N), die Gewölbsteine und Pfeilerornamente im Geschmacke der herodianischen Zeit deuten darauf hin, daß dort, an der höchsten Stelle des Hippodroms, die Sitzreihen der Kampfrichter und Zuschauer von Distinktion (σφενδονή) amphitheatralisch emporstiegen. Da es bei den Spielen dieser Art nicht auf das Hören, sondern auf das Sehen ankam, so wird das gewöhnliche Publikum auf den drei umliegenden Bergeshöhen Platz

dem Ein- und Ausgehen der Rosse (und Maultiere) des königlichen Hauses, wie es 2. Kön. 11, 16 heißt. Dieselben waren wohl in den untern Räumen des salomonischen Millo (s. S. 382) untergebracht, der nicht weit vom Roßthor entfernt war und in dessen Nähe Athalie umgebracht wurde (vgl. Jos. ant. 9, 7, 3). Daher möchten wir 2. Kön. 11, 20 statt des verdorbenen beth melech nicht das Keri beth hammelech, sondern beth millo (wie 12, 21) lesen.

genommen haben, ähnlich wie in Olympia (Paus. 6, 21, 1). Lag das Amphitheater in einer Schlucht unterhalb eines großen Wasserteiches (piscina grandis), dann mußten Maßregeln getroffen werden, um das Eindringen des Wassers zu verhüten und die Arena trocken zu halten, und dies um so mehr, wenn die Löwen und anderen tropischen Tiere, wovon Josephus spricht, in den Gewölberäumen unter der Sphendone untergebracht waren. Wirklich fand Guthe, wie schon bemerkt, die Grundmauern an der Innenseite sowie den Fußboden zwischen ihnen mit schwarzem Cement wasserdicht verputzt. Indessen hatte man sich damit noch nicht begnügt. Bei der Bloßlegung der Fundamentmauer ML entdeckte Guthe einen ziemlich geräumigen Wasserkanal, der unter dem fraglichen Gebäude hinweg von Norden nach Süden ins Cedronthal hinabführt und, wie der glückliche Finder ausdrücklich konstatiert, mit dem Bodenraume in gar keiner Verbindung steht. Nach der Aussage der Anwohner soll diese Wasserleitung im Winter, wenn der birket il — hamra mit Regenwasser gefüllt ist, noch immer funktionieren. Wie aber Guthe auch nach Entdeckung dieser unterirdischen Leitung noch an einen „Teich" hat denken können, ist unerfindlich. Aber auch seine Stadtmauer wird nicht mehr zu halten sein. Denn die Auskunft, Herodes habe vielleicht seinen Hippodrom unmittelbar an die Stadtmauer angelehnt, letztere also an der Stelle des jetzigen Steindammes LS gestanden, ist unvereinbar 1) mit der Bemerkung des Josephus b. J. 5, 6, 1, Simon habe außer der Siönsmauer auch noch das Stück alter Mauer besetzt gehalten, welches von der Siloequelle ostwärts bog und hinab lief (*κατέβαινεν*) bis zum Palast des Adiabeners Monobaz; 2) mit Js. 22, 9, wonach der Teich birket il — hamra, wie wir sehen werden, außerhalb der Stadt gelegen haben muß; 3) mit der schon besprochenen Stelle Js. 22, 11 (Jer. 39, 4). Hat doch die

Gutheſche Mauer eine ſolche Richtung und iſt ſie von dem Siloequellteich ſo weit entfernt, daß ſie mit einer oberhalb dieſes Teiches ſich hinziehenden Quermauer unmöglich das bilden konnte, was man eine Doppelmauer (chomothajim) nennt, geſchweige denn, daß die Angaben Neh. 3, 15. 16. 12, 37 auf ſie Anwendung finden könnten, während die von uns gezogene Doppelmauer oberhalb des birket il-hamra damit vollkommen harmoniert. Übrigens haben die eben beſprochenen Ausgrabungen ein für uns wertvolles Reſultat geliefert: ſie beſtätigen die Nachricht des Bordeauxpilgers (333) ſowie des Pilgers Antonin (um 570), daß es ehemals zwiſchen dem traditionellen Siloeteich (il birke) und den beſprochenen Ausgrabungen wirklich einen großen Teich (piscina grandis) gegeben hat. Welchen Umfang derſelbe gehabt und ob er ſich bis an den Hippodrom (LS) erſtreckt, folglich das etwas tiefer gelegene natürliche Baſſin, jetzt birket il-hamra (roter Teich) genannt, noch mitumfaßt habe, muß dahingeſtellt bleiben. Sicher war er ſchon im 15. Jahrhundert in Gartenland umgewandelt (vgl. Fabri Evag. ed. Hassler Ip. 420).

Wir treten jetzt den Beweis an, daß dieſer zu Chriſti Zeit dicht vor oder neben dem Quelltor (HE Tafel I) gelegene Teich der echte Schafteich Bethesda-Siloe des 4. Evangeliums (5, 2. 9, 7. 10) war. Der Beweis wäre ſchon erbracht, wenn ſich darthun ließe, daß keiner der beiden noch übrigen bei der Quelle Siloe gelegenen Teiche darauf Anſpruch machen kann, der johanneiſche Teich zu ſein. Von dem Tunnelteich des Königs Ezechias haben wir dies früher (S. 179. 379) ſchon zum Teil nachgewieſen. Ezechias wollte die Bewohner der Oberſtadt Sion zu jeder Zeit mit gutem Trinkwaſſer verſorgen[1]). Daher leitete er die Gihon- oder Jungfrauen-

1) Zu den Sionsbewohnern gehörte nach glaubhafter Tradition auch der Beſitzer des Abendmahlsſaales. Daß er ſein Trinkwaſſer aus

quelle durch den Opheltunnel südwestwärts nach der Südostecke des Sion und stellte vor der Mündung des Tunnels einen Felsenteich her, der das Trinkwasser auffammelte und zwar bis zur Höhe von reichlich einem Meter, wie die noch deutlich erhaltenen Spuren des Wasserrandes zeigen (Guthe Ausgrab. S. 60). Um das Wasser auch im Sommer kühl zu halten, wurde der Teich zugleich überwölbt; wenigstens trägt der noch erhaltene Rest desselben (EFHG Taf. II) ein aus mächtigen Steinplatten bestehendes, nach Westen überkragendes Gewölbe, das nach Guthes Urteil sehr wohl aus der Zeit stammen kann, wo der Teich selbst entstand. Daß er ein Schöpfteich für Trinkwasser war, deutet Josephus b. J. 5, 4, 1 durch die Bemerkung an, die Quelle Siloe sei „süß" schmeckend gewesen, noch klarer der Herr bei Gelegenheit der Laubhüttenprozession, wo feierlich Wasser aus der Siloequelle zum Trankopfer geschöpft wurde, durch den Ausruf Joh. 7, 37: „Wer Durst hat, der komme zu mir und trinke." Nachdem sich aber im Fortgang unserer Untersuchung herausgestellt hat, daß der johanneische Bethesda-Siloe ein Schafteich (προβατικὴ κολ.) war, kann vom Ezechiasteich vollends keine Rede mehr sein; denn es scheint undenkbar, daß man einen verhältnismäßig kleinen und nach Guthe mit großer Kunst angelegten Stadtteich, der die Sionsbewohner mit Trinkwasser versorgen sollte, zugleich zum Tränken und Baden der Schafe benutzt und darnach benannt haben sollte, während sich ein großer Teich (piscina

---

dem Ezechiasteich bezog, schließen wir aus Luk. 22, 10 (Mark. 14, 13). Darnach sollten zwei Jünger, von Gethsemaneh herkommend, einem Manne folgen, der ihnen (gleich) nach ihrem Eintritt in die Stadt mit einem Krug voll Wasser begegnen werde. Diese Begegnung wird stattgefunden haben an der untersten der Stufen, die von Sion nach Siloe herabführten, und zwar in dem Momente, wo die Jünger südlich durch das Quellthor (HE) eingetreten waren, der Wasserträger aber mit dem vollen Krug vom Schöpfteich im Nordosten zum Sion zurückkehrte.

grandis) vor der Stadt zu dem beſagten Zweck darbot.

Was dann den andern Teich (ABCD Taf. II) betrifft, welcher von den Abendländern gewöhnlich der „obere Siloeteich“ von den Arabern kurzweg il-birke (der Teich) genannt wird, ſo hat er nachweislich vom Ende des 3. Jahrhunderts ſtets als der echte Wunderteich Siloe des Johannes (9, 7. 11) gegolten, und auch Guthe äußert noch keine Zweifel an der Richtigkeit dieſer Tradition. Gleichwohl liefern ſeine Ausgrabungen an der Siloequelle das Material, welches bisher noch fehlte zu dem Nachweis, daß der fragliche Teich zur Zeit Chriſti noch nicht exiſtierte, ſondern erſt im zweiten Jahrh. gegraben worden iſt. Wie ſchon bemerkt, entdeckte Guthe in der Siloegegend zunächſt den Tunnelteich des Ezechias (EFGH Taf. II) öſtlich von der Quelle (Q), aber, wie er (Ausgrab. S. 283 f.) überzeugend nachweiſt, nicht in der Ausdehnung und Geſtalt, wie ihn Ezechias hergeſtellt hat. Während er nämlich urſprünglich wenigſtens bis an die Quelle ſich ausgedehnt haben muß, nach Nehemia 3, 16 aber zu urteilen, noch wohl eine Strecke darüber hinaus (Taf. I), hat man ihn ſpäter bedeutend reduziert und ſo Raum gewonnen für eine neue und großartige Anlage. Letztere iſt zwar nur zum Teil von Guthe unterſucht; halten wir aber die Ergebniſſe dieſer Unterſuchung mit den geſchichtlichen Nachrichten über jene Anlage zuſammen, ſo wird uns alsbald klar, daß man mit ihr einen doppelten Zweck verfolgte. Zunächſt ſollte der uralte Schöpfteich durch einen ſchönern und bequemern Schöpfkanal erſetzt werden. Dieſer Kanal zieht ſich in einer Länge von 22,55 Meter vor der Tunnelquelle (Q) in der Richtung von Oſten nach Weſten hin (JE), um ſich dann in zwei parallelen Seitenarmen genau rechtwinklig nach Süden fortzuſetzen, wie weit, konnte Guthe nicht feſtſtellen, da es ihm an Zeit zu weiteren Nachgrabungen fehlte; aber die Vermutung liegt nahe, daß er ein vollkomme-

nes Quadrat oder Rechteck bildete. Dafür spricht ein weiterer sehr interessanter Fund Guthes. Derselbe entdeckte nämlich in der nordwestlichen Ecke über dem Kanal (JK) die Reste einer Halle, die eine Höhe von 7, 16 m hat und deren aus schweren Steinplatten gebildete Decke nach außen auf einem hübsch ornamentierten Mauergesimse ruht, nach innen aber von Säulen und Pfeilern getragen wird. Daß diese Halle sich einst auch über den Kanal längs der Nordwand (JE) fortgesetzt hat, darf als erwiesen angesehen werden, da letztere mit demselben Mauergesimse gekrönt ist, wie die Westwand. Dann aber werden wir zu der Annahme gedrängt, daß die Halle sich auch über dem östlichen Arm des breiten Schöpfkanals fortgesetzt und um den sog. Siloeteich (ABCD) herumgelaufen ist in Gestalt eines Viereckes; denn wer möchte zweifeln, daß wir hier den quadriporticus haben, von welchem der Pilger von Bordeaux den genannten Teich umgeben fand: deorsum in valle, iuxta murum, est piscina, quae dicitur Siloa et habet quadriporticum, et alia piscina grandis foras (sc. murum). Der Zweck dieser den Schöpfkanal überdeckenden Halle kann wohl nicht zweifelhaft sein: sie sollte das Trinkwasser auch im Sommer kühl erhalten (vgl. Guhl und Koner, Leben der Griechen und Römer S. 433). Somit hätten wir den einen Zweck erkannt, den man mit der Verkleinerung des alten Tunnelschöpfteiches erreichen wollte: die Herstellung einer neuen, praktischen und dabei recht stattlichen Schöpfanstalt; denn was die Zubereitung des Materials, namentlich in der noch erhaltenen Säulenhalle, betrifft, so rühmt Guthe ihre außerordentliche Sorgfalt, Schönheit und Kunstfertigkeit. Indessen hatte man bei dieser Anlage noch einen andern Zweck. Man wollte auch eine Badeeinrichtung schaffen, die bisher gefehlt hatte. Daher legte man innerhalb des vierhalligen Baues einen eigenen Badeteich (ABCD) an, 16 m lang, 5,6

m breit. Der Boden desselben ist noch jetzt mit blauen Marmorplatten gepflastert, ganz so wie der Fußboden in dem noch erhaltenen Rest der Säulenhalle (Guthe S. 112). Schon dies spricht dafür, daß der Teich zu der neuen Prachtanlage gehört und mit ihr gleichalterig ist. Ganz klar aber erhellt dies daraus, daß er teilweise den Raum des alten Felsenteiches einnimmt und ziemlich genau die Orientierung der neuen Anlage teilt, welche, wie Guthe S. 284 konstatiert, von der Orientierung der alten auffallend abweicht. Daß aber der neue Teich ein Badeteich sein sollte und zwar für Luxusbäder, ergibt sich aus den weiteren geschichtlichen Nachrichten, vor allem des Pilgers Antonin de locis s. c. 24: Descendentes ad fontem Siloam per gradus multos (s. S. 380 A.) vidimus basilicam volubilem, subtus de qua surgit Siloe (sc. fons): quae (sc. basilica) habet solia duo ex marmore manu hominis facta; inter solium et solium clausura cancellorum; in uno pro benedictione lavantur viri et in alio mulieres; in quibus aquis multae virtutes ostenduntur, immo et leprosi mundantur. Ante atrium est piscina grandis manu hominis munita, in qua populus lavatur assidue. Streitig ist hier, was Antonin unter volubilis und atrium versteht. Vielleicht will er mit volubilis andeuten, daß diese basilica von andern Gerichts- und gottesdienstlichen Basiliken sich darin unterschied, daß ihre Hallen nicht neben einander lagen, sondern wie ein quadrum oder ambitus um einen Mittelpunkt (Teich) herum, so daß man sich in ihnen beständig wie in einem Kreise herumbewegen konnte. Was dann den Ausdruck atrium angeht, so kann er hier nicht die gewöhnliche Bedeutung „Vor- oder Eingangshalle“ haben; denn abgesehen davon, daß wir dann ein eius oder basilicae vermissen würden, so muß sich der Eingang des Gebäudes aus Gründen, auf die wir hier nicht weiter eingehen können, nicht auf der Süd- sondern Westseite befunden haben;

vielmehr wird atrium eine Umschreibung von basilica sein ganz ähnlich wie cap. 33: Est ibi (Hebron) basilica aedificata in quadriporticus (lies quadriporticum): atrium in medio discoopertum. Der Vergleich ist in sofern treffend, als die Atrien in den römischen Häusern im Viereck gebaut, ihre Decken aber in der Mitte (in medio) durchbrochen waren und zwar ebenfalls im Viereck, welches man impluvium nannte[1]). Auf jeden Fall ist die basilica volubilis des Antonin identisch mit dem quadriporticus des Bordeauxpilgers, wie auch die piscina grandis foras des letzteren mit der gleichbenannten des Antonin. Freilich will Guthe die letztere mit dem traditionellen Siloeteich (A B C D) identifizieren und die basilica *vor* diesen über der Quelle oder Ausflußöffnung (Q) in der hohen Felswand plaziert wissen mit Berufung auf das subtus de qua surgit Siloe. Allein wenn die nördliche Halle des quadriporticus sich mit ihrer Außenseite auf jene Felswand stützte, wie die Ausgrabungen beweisen, dann schloß ja der vierhallige Basilikenbau die Quelle noch mit ein auch nach der Anschauung, die *wir* jetzt von der Siloequelle haben. Indes dachte sich der Pilger die Quelle wahrscheinlich an dem Punkte P, wo der unterirdische Verbindungskanal zwischen Tunnel und Teich *ausmündet*, und dann mußte er sagen, daß die Siloequelle von (de) der Basilika und zwar drunterher (subtus) kam. Die völlige Unhaltbarkeit der Auffassung Guthes erhellt aber aus dem, was Antonin über die beiden marmornen solia (Badebassins) sagt. Diese können nicht mit Guthe in dem 1—1,40 m breiten, mit rotem Zement verputzten und mit Mizzi- oder Kalksteinen eingefaßten Wasserkanal (J E) gesucht werden; gibt sich dieser doch deutlich als ein überdachter Schöpfkanal für Trinkwasser zu erkennen; vielmehr muß der

1) In einem alten Glossar ist *τετράστοον* (= quadriporticus) mit atrium wiedergegeben.

Teich die beiden solia für die badenden Männer und Frauen gebildet haben; denn diejenigen, welche damals pro benedictione, d. h. um der wunderthätigen Wirkungen (virtutes) des Wassers willen ein Bad nahmen, waren offenbar des festen Glaubens, sie badeten in jenem Teiche (κολυμβήθρα, natatoria, piscina), worin der Blindgeborene geheilt wurde (Joh. 9, 7). Der Pilger beschreibt also den traditionellen Teich Siloe, freilich ohne ihn ausdrücklich piscina zu nennen, wie der Bordeauxpilger. Derselbe war aus Sittlichkeitsrücksichten durch eine Scheidewand (clausura cancellorum) in zwei Hälften abgeteilt. Damit hängt unverkennbar der Säulenstumpf zusammen, der noch jetzt mitten im Teich steht und nach Guthes Urteil wohl von Anfang an dort gestanden hat. Aber auch die Säulenstümpfe, die an den Seiten stehen, gehörten wohl zu der clausura cancellorum. Da nämlich das Ganze eine Wasserschöpfanstalt war, so wird man die Kanzellen (Schranken) von der Mitte um die Seiten herumgezogen haben, um die Badenden den Blicken der Wasserschöpfenden zu entziehen. Es fällt auf, daß der Teich nicht in der Mitte des Hallenbaues liegt, sondern möglichst weit nach der Ostseite desselben gerückt ist. Wahrscheinlich sollte so an der Westseite der nötige Raum gewonnen werden für die sog. Apodyterien (Aus- und Ankleidezimmer), die wir für die beiden Geschlechter hier anzunehmen haben. Nach der ganzen Schilderung des Pilgers aber haben wir es mit einem Luxusbad zu thun, welches für die vornehme Welt bestimmt war und wohl nur gegen hohen Entree benutzt werden konnte; denn darauf deutet die weitere Bemerkung, daß das gewöhnliche Publikum (populus) draußen in der piscina grandis zu baden pflegte. Die Pracht und Kostspieligkeit der neuen Anlage bezeugen auch die Schriftsteller der späteren Zeit, so Phokas (1185), Alibert von Aachen (1100), Nicephorus Kallisti (1350), Felix Fabri (1483). Zu-

gleich bestätigen sie die früheren Nachrichten, insofern sie die ganze Anlage vergleichen mit dem gewöhnlich im Viereck (quadrum) gebauten Umgang (ambitus) eines mittelalterlichen Klosters (claustrum).

Es entsteht nun die wichtige Frage: wie alt ist diese Prachtanlage und wer hat sie hergestellt? Nach Guthe steht von vornherein fest, daß die neue Anlage (und dazu müssen wir, wie gezeigt, auch den Teich rechnen) nichts Altjüdisches an sich hat, sondern entschieden der römischen oder byzantinischen Periode angehört. Die dafür angeführten Gründe sind schlagend; es genügt schon die Verwendung von Trümmern griechisch-römischer Bauten zur Verkleinerung des Ezechiasteiches resp. Herstellung des Schöpfkanals. An Kaiser Constantin oder seine Mutter Helena zu denken, geht unmöglich an. Wurde der Teich mit dem Hallengebäude doch schon dem Bordeauxpilger im Jahre 333 als der johanneische Siloeteich gezeigt, was voraussetzt, daß er schon mehrere Generationen hindurch bestanden hatte. Auch der baulustige König Herodes kann nicht in Betracht kommen. Josephus, der über seine Bauthätigkeit eingehend berichtet, thut dieser Prachtanlage keine Erwähnung, versichert vielmehr ant. 19, 7, 3, daß er nichtjüdische Städte mit Bädern und Hallen bedacht (vgl. b. J. 1, 21, 21; C. J. Attic. 3, 550), für eine jüdische Stadt aber nicht das geringste in dieser Beziehung gethan habe. Dann scheint aber nur einer mehr übrig zu bleiben: der Kaiser Hadrian, der größte Baumeister aller Zeiten (vgl. Ottfried Müller Arch. d. Kunst S. 215; Dürr, die Reisen Hadrians S. 4 ff.), der seine Baulust auch bei der Gründung seiner Militärkolonie zu Jerusalem bethätigte. Von ihm ist denn auch die Herstellung der in Rede stehenden neuen Siloeanlage ausdrücklich bezeugt. Als Bauten Hadrians in der Aelia Capitolina führt das Chronic. Alex. I, 474 auf: *τὰ δύο δημόσια καὶ τὸ τρικάμαρον*

καὶ τὸ τετράνυμφον καὶ τὸ δωδεκάπυλον κτλ. Die Quelle, woraus der an alten Nachrichten reiche Chronograph hier geschöpft hat, war sicher nicht die zu seiner Zeit in Jerusalem herrschende Tradition, sondern ist auf gleichzeitige schriftliche Berichte zurückzuführen; denn sie verrät noch eine genaue Bekanntschaft mit den Bauten Hadrians, ihrer ursprünglichen Benennung und Lage. Die beiden *δημόσια* waren Volksbäder (*δ. λουτρά* od. *βαλανεῖα*) und lagen in der ehemaligen Neustadt Bezetha. Wir haben sie bereits kennen gelernt als die piscinae gemellares des Pilgers von Bordeaux (s. S. 163 ff.). Von da geht der Gewährsmann des Chronographen das Tyropöonthal hinab über Siloe zum Berge Sion, auf dem Hadrian das *δωδεκάπυλον* herstellte[1]). Das *τρικάμαρον* war wohl nichts anderes als ein dreihalliges Gerichtsgebäude und lag im Tyropöon ungefähr an der Stelle des jüdischen Rathauses (*βουλευτήριον* Jos. B. J. 5, 4, 2); denn dort (deorsum in valle) wurde zur Zeit des Bordeauxpilgers das Gerichtshaus (Prätorium) des Pilatus gesucht; dort befand sich noch der Stein des Angeklagten (*λίθος ὕβρεως, βάθρον*, catasta), auf dem auch der Herr vor Pilatus gestanden haben sollte (Antonin de loc. s. c. 23). Dies vermeintliche Prätorium Pilati wurde später, wahrscheinlich von Justinian, in die basilica s. Sophiae umgewandelt. Wenn Hadrian dieses Gerichtsgebäude nicht mit seinem gewöhnlichen Namen *βασιλική*, sondern *τρικάμαρον* benannte, so hing das wohl zusammen mit seinen literarischen Sonderbarkeiten (vgl. Schiller Röm. Kaiser II 689), die sich nach der Chronikstelle auch gefielen in Kompositionen mit Zahlen (*τρι, τετρα, δωδεκα*[2]). Doch kommen wir

1) Vgl. meine Chronol. des Lebens Jesu S. 176 f.

2) In Nikomedien und in Nicäa baute Hadrian eine *τετραπλατεία* (Chronic. Alex. p. 475); ein aus 4 Ingredienzien bestehendes Lieblingsgericht nannte er *τετραφάρμακον* (Spart. vita Hadr. 21).

jetzt zum *τετράνυμφον*. Auch dieser Name wird eine eigene Bildung Hadrians sein, da er nicht weiter aufbewahrt ist. Seine Bedeutung kann daher nur durch Ableitung eruiert werden. Sepp (Jerus. I 179) will es von *νυμφή* = Braut herleiten und übersetzt: vierfacher Brautsaal; aber was sollte man sich darunter denken? Das richtige wird sein, daß wir es ebenso von *νυμφή* = Nymphe, Quellengöttin (numen fontanum Ovid Fast. 4, 747) gebildet sein lassen, wie *νυμφαῖον*, nymphaeum = Quellengebäude (vgl. Preller, Die Regionen der Stadt Rom S. 109). Analog wird nun *τετράνυμφον* im allgemeinen eine an einer Quelle gelegene, der Quellennymphe geweihte, vierteilige Wasseranlage bezeichnen, sei es zum Zwecke des Wasserschöpfens oder des Badens. Halten wir diese Bedeutung fest und bringen wir in Anschlag, daß Kaiser Hadrian ebenso sehr für das griechische Götterwesen schwärmte, wie für die Ausführung von nützlichen und prächtigen Bauten, ganz besonders aber von Wasserbauten (vita Hadrian 20, 5: aquarum ductus — infinitos), gewöhnlich nach seinem Namen *Ἀδριανεῖα*, balinea Adriana genannt (Epiph. haer. 30, 12; Aristid. serm. sac. I p. 471 ed. Canter; CJGr. 3491; ephem. epigr. II 349; vita Alex. Sever. 43, 6), dann können wir über sein Tetranymphon nicht mehr in Zweifel sein. Wie er in der ehemaligen Neustadt ein Doppelbad für das gewöhnliche Publikum angelegt hat, so hat er für die höheren Stände am Fuße des Sion bei der wasserreichen Quelle Siloe das doppelte Luxusbad mit den dasselbe umgebenden vier hallenbedeckten Schöpfkanälen gebaut, das wir dort kennen gelernt haben, und das Ganze der oder den „Nymphen" der Siloequelle geweiht unter dem Namen Tetranymphon, wie er nach Lersch (Balneol. S. 19) auch zu Daphne bei Antiochien einen den Nymphen geweihten Wasserbau aufführte. Vielleicht könnte jemand einwenden, die ängstliche

Rückſicht auf die Trennung der Geſchlechter bei der Anlage des Badeteiches harmoniere wenig mit den lockern Sitten der Römer jener Zeit (vgl. Plut. Cato 20, 4; Plin. h. n. 33, 151; Epiph. haer. 30, 4 f.; Const. apost. 1, 9). Indes ſpricht dieſe Rückſicht nicht gegen, ſondern für Hadrian als Erbauer des Bades. Um nämlich dem in dieſem Punkte herrſchenden Unweſen zu ſteuern, erließ dieſer bei ſeinem Regierungsantritt die Verordnung, daß Männer und Frauen fortan geſondert baden ſollten (Dio Caſſ. epit. 68, 8; Spart. vit. Hadr. 18, 10: Lavacra pro sexibus separavit).

Damit ſcheint denn zur Genüge bewieſen zu ſein, daß jener Teich, welchen die Tradition bisher als den johanneiſchen Siloeteich betrachtet hat, zur Zeit Chriſti und der Apoſtel noch nicht exiſtierte. Daß die Tradition in dieſem wie in verſchiedenen andern Punkten (Bethesdateich, Prätorium Pilati, Königsgräber) in die Irre ging, iſt leicht erklärlich. Schon der große Judenaufſtand unter Simon Barkochba ſcheint mit den Lokaltraditionen bezüglich der h. Orte in Jeruſalem und Umgegend tabula rasa gemacht zu haben. Barkochba wütete gegen die Chriſten, die Träger der bisherigen Lokaltraditionen, mit Feuer und Schwert (Juſt. apol. I 31; dial. 16; Euſeb. Chron. a. 136; Oroſ. 7, 13, 4). Was nicht getötet wurde, wird außer Landes geflüchtet ſein. Mit ihnen verſchwand auch wohl das aram. Original des Matthäusevangeliums. Als dann Hadrian ſeine Militärkolonie gründete und mit griechiſchen Anſiedlern bevölkerte (Marquardt Staatsalt. I 272), verbot er unter Todesſtrafe den Zutritt zu ihr allen denen, welche die Signatur des Judentums, die Beſchneidung, trugen. Das Edikt wird daher auch die etwa noch übrigen Judenchriſten getroffen haben. Indeſſen ſcheint es, daß Hadrian, der eifrige Anhänger der heidniſchen Staatsreligion und Verächter aller peregrinen Kulte (vit. Hadriani 22, 10; vit. Sa-

turn. 8) überhaupt keine Christen in seiner dem Jupiter geweihten Älia habe dulden wollen; denn darauf deutet die geflissentliche Profanierung jener Orte, die den Christen besonders heilig waren, des h. Grabes und des Golgatha. Das nämliche gilt von Bethlehem, dem Geburtsorte Jesu (Tert. adv. Jud. 3; Hier. ep. 49; Cyrill catech. 12, 20). Erst lange nach Hadrian, etwa um die Wende des 2. Jahrh., können die Christen in der heidnischen Kolonie sich niedergelassen und den Versuch gemacht haben, die ihnen unbekannten h. Orte topographisch zu bestimmen, so gut sie es mit Hülfe ihrer prekären Schriftkenntnis vermochten. Denn nur so lassen sich die wunderlichen Lokaltraditionen erklären, mit welchen uns die ältesten Pilgerschriften bekannt machen. Wie sehr das Heidentum noch zur Zeit des Eusebius in Jerusalem dominierte, beweist dessen Klage demonstr. ev. 8, 3. Sehr bezeichnend ist auch, was derselbe (de martyr. c. 9) über das völlige Verschwinden des Namens Jerusalem berichtet, desgleichen die Thatsache, daß die Kirche von Jerusalem der von Cäsarea untergeordnet und erst 451 so weit aufgeblüht war, daß sie Metropole von Palästina wurde.

Unser Schluß lautet nun folgendermaßen: Hat es vor Hadrian am Ausgang des Tyropöon nur zwei Teiche gegeben, den Tunnelteich des Königs Ezechias und die südlich davon gelegene piscina grandis der alten Itinerarien, und kann der erstere, wie gezeigt, nicht mit dem johanneischen Schafteich Bethesda-Siloe identisch sein, so muß es der zweite sein. Dies wird bestätigt durch Isaias und Nehemias. Ersterer spricht zweimal von ihm; das erste Mal in einer Weissagung unter König Achaz, dem Vorgänger des Ezechias, 8, 6: „Weil dieses Volk (das Zehnstämmereich) verachtet die Wasser des Siloe (τοῦ Σιλωάμ), die sanft fließenden .... darum, sieh, läßt der Herr die Wasser des Euphrat-

ſtromes, die gewaltigen und ſtarken, gegen ſie heranziehen." Zwar ſagt der Prophet hier nicht, wo zu Jeruſalem die, das davidiſche Königshaus mit ſeinen ihm zugeſicherten meſſianiſchen Heilsgütern verſinnbildenden Waſſer des Siloe floſſen; indeſſen wiſſen wir aus Joſephus, daß es am Ausgang des Tyropöon, oberhalb der Königsgärten, war. Es fragt ſich nur noch, was wir unter dem iſaianiſchen schiloach (aram. schilocha) und dem dieſem entſprechenden ὁ Σιλωάμ (Σιλωά) des Alexandriners und des Joſephus zu verſtehen haben. Nun hat ſchon Kneucker in ſeiner Diſſertation: Siloah, Quell, Teich und Thal (1873) S. 17 f. die richtige Beobachtung gemacht, daß Joſephus zwiſchen ὁ und ἡ Σιλωάμ unterſcheidet und mit letzterem immer die Quelle (πηγή) Siloe meint, offenbar mit ihrer teichartigen Faſſung, analog dem κρήνη bei den Griechen (vgl. Preller Regionen d. Stadt Rom S. 109). Wenn aber Kneucker zu ὁ Σιλωάμ ein χῶρος ſupplieren und darunter die Siloegegend verſtehen will, ſo können wir ihm nicht beiſtimmen; denn wie wir aus Joh. 9, 11 vgl. mit V. 7 erſehen, bezeichnete man zu Chriſti Zeiten ſpeziell den Teich (κολυμβήθρα) Siloe mit ὁ Σ.; um die Siloegegend zu bezeichnen, bedient ſich Joſephus der Umſchreibung: ἡ κατὰ (od. ὑπὸ) τὴν Σ. φάραγξ (B. J. 5, 12, 2 6, 8, 5). Wenn es Joh. 9, 7: εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ heißt, anſtatt τὸν Σ., ſo erkennen wir hier wieder den geborenen Semiten, der den stat. constr. anwendet, wo es ſich um eine bloße Appoſition handelt (vgl. Geſen. = Kautzſch Gr. § 114, 3). Für unſere Auffaſſung ſpricht auch die etymologiſche Bedeutung, die man dem Namen urſprünglich (bis auf Ezechias) beigelegt haben muß. Derſelbe iſt, weil mit dem Artikel verſehen, Appellativwort und kann nach Stellen wie Ez. 31, 4, Pſ. 104, 10 und Job. 5, 10 anfänglich nur bedeutet haben: die Waſſerentſendung, Bewäſſerung

oder konkret: Der Wasserentsender, Bewässerer (vgl. das rabbinische beth haschelachim). Name, Lage und Epitheton „sanft fließend" deuten darauf hin, daß es ein Wasserbehälter war, der die in ihm angesammelten Wasser durch Kanäle (pelagim Ps. 46, 5) langsam abfließen ließ zur Bewässerung der Königsgärten, die südlich bis über die Quelle Rogel hinaus (Jos. ant. 7, 14, 4) sich erstreckten. Aus dem von Isaias angestellten Vergleich ergiebt sich, daß der Siloe, wenn auch unbedeutend gegen den Euphratstrom, so doch eine der bedeutendsten Wasseransammlungen war, die es damals zu Jerusalem gab, mit andern Worten, eine piscina grandis. Der Umstand, daß der Teich in der h. Schrift ὁ Σιλωάμ genannt war, wird dazu beigetragen haben, daß ihm dieser Name stets reserviert blieb. Daß wir es wirklich mit einem Teich, und nicht etwa mit einem Kanal zu thun haben, beweist eine zweite Stelle des Isaias, nämlich 22, 9: „Und die Mauerrisse der Davidsstadt (Sion) seht ihr, daß ihrer viele sind, und ihr sammelt die Wasser des unteren Teiches." Das Sammeln (Auffammeln) des Teichwassers kann nicht mit dem alex. Übersetzer von der Ableitung des bisherigen Quellteiches Gihon (Jungfrauenquelle) verstanden werden; davon redet der Prophet erst V. 11 (S. 378 f.); sondern von der sauern Arbeit des Ausschöpfens des Wassers, um es dem zur Belagerung heranrückenden Feinde zu entziehen und die eigenen Cisternen damit zu füllen. Daher kann Isaias mit dem „untern Teiche" nicht die Jungfrauenquelle meinen; denn die war als fons perennis unerschöpflich und daher Symbol langdauernder Herrschaft der an ihr gesalbten Könige (1. Kön. 1, 33 f.); sondern einen Teich, der, im Gegensatz zu dem hoch im Norden der Stadt gelegenen sog. obern Teiche (Is. 7, 3. 36, 2) auch Walker- oder Seifenkrautteich genannt (s. S. 167), im Süden derselben tief unten im Tyropöonthal lag und zwar außerhalb der

damals bereits vollendeten Doppelmauer (vgl. V. 11). Bei dieſer Auffaſſung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß „der untere Teich“ identiſch war mit „dem Waſſer des Siloe (Iſ. 8, 6)“ und die von Ezechias hergeſtellte ſüdliche Parallelmauer (HD Tafel I) zwiſchen ihm und dem eben in der Anlage begriffenen Tunnelteich durchlief. Damit ſtimmt auch Nehemias. Sein Bericht kennt am Ausgang des Tyropöon nur zwei Teiche: den „Teich der Waſſerleitung (schelach, Vulg. Siloe) zum (od. am) Königsgarten“, alſo draußen vor dem Quellthor (3, 15), und den „Teich des Königs (sc. Ezechias)“ innerhalb des Quellthores (2, 14), denſelben, der nachher (3, 16) berechah asujah (Vulg. piscina grandi opere constructa; Thenius: Kunſtteich) heißt, wohl nach Iſ. 22, 11: „Und einen Waſſerbehälter macht ihr (asithem) zwiſchen der Doppelmauer (Rückert a. a. O. S. 63).“ Übrigens ſoll die Bezeichnung „Kunſtteich“ dieſen wohl zugleich in Gegenſatz ſetzen zu dem vorher (V. 15) genannten Teich Siloe am Königsgarten, inſofern dieſer mehr ein Natur- als ein Kunſtteich war. Als Kurioſum mag hier erwähnt werden, daß Kneucker (a. a. O.) das hasschelach (3, 15) mit „Springbrunnen“ überſetzt, ungeachtet des davor ſtehenden berechath. Dies hat ſich dann A. Thoma nicht entgehen laſſen, um in ſeiner mit „poetiſchem Geiſt“ geſchriebenen Abhandlung: Das Alte Teſtament im Joh.-Ev. (vgl. Ztſchr. f. wiſſ. Theol. v. Hilgenfeld, 1883 S. 216) die Exiſtenz des johanneiſchen Teiches Siloe überhaupt zu beſtreiten!

Nachdem wir durch ein Labyrinth von Unterſuchungen endlich dahin gelangt ſind, die wahre Lage des johanneiſchen Siloeteiches feſtzuſtellen, kehren wir wieder zu der Frage nach ſeiner Umgebung zurück. Der Umſtand, daß der Evangeliſt 5, 2 dem Wunderteich nicht den Namen Siloe- ſondern Schafteich gibt, ſowie die unverkennbare Beziehung des Gleichniſſes

von der eigenartigen Schafhürde Joh. 10, 1—6 auf den Bethesda haben uns bereits die Vermutung aufgedrängt, daß das den Teich umgebende Hallengebäude nichts anderes gewesen, als eine große Schafhürde und eigentlich den Joh. 10, 1 angeführten Namen *αὐλὴ τῶν προβάτων* geführt habe (s. S. 369 ff.). Es fragt sich, ob die Schrift nicht noch weitere Andeutungen gibt, die geeignet sind, dieser Annahme zur Stütze zu dienen.

Nach Neh. 3, 15 restaurierte Schallum, der Fürst von Mizpa, außer dem Quellthor und einem Stück der Sionsmauer (HK Taf. I) auch noch „die Mauer (chomah) des Teiches Siloe". Unter dieser Mauer kann nun nicht die südliche Festungsmauer vom Quellthor bis zum Ophel (ED) verstanden werden; denn in diesem Falle müßte man erwarten, daß Nehemias einfach geschrieben haben würde: „und bis zur Ophelmauer (vgl. V. 27)". Das einzig Natürliche ist, chomah hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Ringmauer (Fürst)" zu nehmen und unter der „Mauer des Teiches" eine selbstständige, den Teich ringsum einschließende Mauer zu verstehen. Diese Auffassung vertritt auch Guthe. Die ganze Wortverbindung, sagt er, fordert, daß die Mauer wirklich Fassung des Teiches gewesen sei (Ausgrab. S. 300). Da der Teich draußen am Königsgarten lag und zunächst die Bestimmung hatte, denselben zu bewässern, so scheint er mit dem Garten und den hier gelegenen Königskeltern (Zach. 14, 10) zu den Domänen des jeweiligen Königs gehört zu haben (vgl. Is. 8, 6), um nach dem Exil in das Eigentum der Stadt überzugehen; denn die Restauration des Nehemias bezog sich jedenfalls nicht auf Privat- sondern auf Kommunaleigentum. Was mochte nun die vorexilische, von den Chaldäern demolierte, unter Nehemias restaurierte Ringmauer des Teiches bezwecken? Die Antwort auf diese Frage scheint uns Joh. 5, 2 f. zu geben.

Da hier nämlich der Teich ein Schafteich genannt und gesagt wird, daß am Rande desselben (ringsum) 5 Hallen lagen, die nach innen offen, also nach außen wohl auf einer Mauer ruhten (vgl. Joh. 10, 1), so liegt die Vermutung nahe, daß diese mit der Ringmauer Neh. 3, 15 identisch und nichts anderes war, als eine Hürdenmauer, dazu bestimmt, nach der Innenseite ein Dach zu tragen und die königlichen Schur- oder Tributschafe (vgl. Is. 16, 1; 2. Kön. 3, 4) einzuschließen, um dann nach dem Exil als Kommunalschafhürde zu dienen. Diese Vermutung würde schon bedeutend an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn sich nachweisen ließe, daß schon in vorexilischer Zeit mit dem Siloeteich ein Herdenturm (migdal eder) verbunden war, d. h. ein hoher Turm, auf dem ein Wächter stand und Alarm schlug, wenn die am Fuße des Turmes befindliche Schafhürde von Feinden (Räubern, wilden Tieren) bedroht wurde. Nun bringt der Prophet Isaias den Ophelhügel mit einem Wachturm (bachan) und sein Zeitgenosse Michäas mit einem Herdenturm (migdal eder) in die engste Verbindung. Ersterer weissagt 32, 14: „Die Paläste werden verlassen, öde das Getümmel der Stadt (Jerusalem); Ophel und Wachturm wird (sing.) zu Höhlen (d. h. der Ophel wird trotz seines Wachtturmes vom Feinde — Senacherib? — verwüstet) auf lange Zeit, der Waldesel Lust und der Herden Trift, bis ausgegossen wird auf uns der Geist aus der Höhe.“ Folgt eine Schilderung der messianischen Zeit. Bei Michäas heißt es 4, 8: „Und du, Herdenturm des Ophel der Tochter Sion, zu dir wird gelangen, ja kommen wird die frühere Macht, das Königtum der Tochter Jerusalem.“ Wie Michäas sich oft mit Isaias berührt, so auch hier. Er nimmt die isaianische Weissagung wieder auf und kommentiert sie. Wie auch Hitzig (zu Mich. l. c.) und Knobel (zu Is. l. c.) anerkennen, reden beide Propheten von dem-

ſelben Opheltурm und zwar von einem ſolchen, der nicht bloß durch ſeine Größe und Feſtigkeit vor den übrigen Türmen der Stadt ſich auszeichnete, ſondern auch eine hohe geſchichtliche Bedeutung hatte, ſo daß er gleichſam für das Wahrzeichen Jeruſalems als Königsſtadt galt, zu ihrer Zeit aber zu einem bloßen Herdenturm herabgeſunken war. Wir werden ihm näher auf die Spur kommen, wenn wir die Topographie des Nehemias in Betracht ziehen. Dort iſt nämlich 3, 25. 27 von einem großen Turm Rede, der aus dem (an der Nordoſtecke des Sion gelegenen) ſalomoniſchen Königspalaſte vorſprang und wahrſcheinlich von Ozias „über dem Winkel“ erbaut war, um den obern Eingang des Tyropöon zu verteidigen (2. Chron. 26, 9; Neh. 3, 25). Dieſer Oziasturm heißt bei Nehemias nicht bloß der große, ſondern auch der obere; dies ſetzt voraus, daß es auch einen untern großen Turm gab mit einer ähnlichen Beſtimmung. Wirklich hat der König Salomo, wie wir früher (S. 384) ſahen, am unteren Eingang des Tyropöon ſeinen großen Millo turm errichtet, um dieſe gefährliche Lücke an der Davidsſtadt fortifikatoriſch zu verſchließen. Dieſer ſalomoniſche Millo, der nach 2. Kön. 12, 20 nicht an den Stufen der Davidsſtadt lag (ſ. S. 382), ſondern auf dem ſüdweſtlichen Rand des Opheltügels, iſt es nun ohne Zweifel, welchen Iſaias und Michäas im Auge hatten. Er gehörte zu den großen Prachtbauten Salomos (vgl. Hohelied 7, 4) und erinnerte noch die ſpäteſten Geſchlechter an die einſtige Größe und Herrlichkeit des davidiſch-ſalomoniſchen Reiches, aber auch zugleich an den Niedergang deſſelben; denn nach 1. Kön. 11, 26 f. gab die Koſtſpieligkeit des Millobaues den Hauptanſtoß dazu, daß die zehn Stämme vom Hauſe Davids ſich losriſſen. Indes war er ſelbſt ſo feſt gebaut, daß er trotz aller politiſchen Stürme, die im Laufe der Jahrhunderte an ihm vorüberbrauſten und ſein In-

neres verwüsteten, unerschütterlich blieb, bis zur Mitte des Jahres, in welchem der verheißene Messias öffentlich auftrat und Thron und Reich Davids in Jerusalem wieder aufrichtete, wie Michäas geweissagt. Nachdem er hiervon noch Zeuge gewesen und „den Geist aus der Höhe (Is. l. c.)" in den Teich Bethesda hatte herabkommen sehen, stürzte er plötzlich in sich zusammen und erschlug eine Anzahl Hierosolymitaner, zum warnenden Vorzeichen dessen, was bald nachher mit dem ungläubigen Jerusalem geschehen sollte. Denn höchst wahrscheinlich ist er gemeint mit ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωάμ, von dem der Herr Luk. 13, 4 redet[1]). Weist doch schon der Artikel vor πύργος auf einen allbekannten Turm hin (vgl. Schanz z. d. St.) und deutet an, daß er auch, abgesehen von dem Ereignis, welches ihn betroffen, eine Art Berühmtheit unter den zahlreichen Türmen Jerusalems genoß. Dazu stimmt auch die Lage. Da man nämlich mit ὁ Σιλωάμ den Teich Siloe zu bezeichnen pflegte (s. S. 405), so stand der Turm am Ausgang des Tyropöon entweder mitten in dem Teich oder, was viel wahrscheinlicher ist, er ragte als Ophelturm von der Ophelseite her in den Teich hinein und schnitt eine Ecke desselben ab, so daß aus dem Viereck ein Fünfeck wurde. Diese Gestalt nämlich setzen die fünf ihn umgebenden und mit Kranken gefüllten Hallen (5, 2) voraus[2]). Von besonderer Wichtigkeit ist es

1) Ohne Frage sprach der Herr die Worte Luk. 13, 2 ff. auf seiner Reise zum Laubhüttenfest (vgl. meine Chronol. S. 18). Am ersten Tage desselben (15. Tisri) hatten die Bethesdawunder zum letzten Mal stattgefunden, und bei dieser Gelegenheit mag es gewesen sein, daß der Turm einstürzte und jene Achtzehn erschlug, welche, etwa von ihm aus, dem Wunderzeugnis des Vaters für den Sohn zuschauten, aber ihm nicht glauben wollten. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß in der Folgezeit ungefähr an der Stelle und aus den Trümmern des Turmes der Palast des Monobaz erbaut wurde (Joseph. B. J. 5, 6, 1 vgl. 4, 9, 11).

2) Cotovikus beschreibt in seinem Itiner. Hieros. Antv. 1619 p. 292 unsern Teich so: formam refert quadratum oblongum, versus fontem

aber für uns, daß der salomonische Millo bereits zur Zeit des Michäas als Herdenturm diente. Dies zwingt nämlich zu der Annahme, daß dicht in der Nähe desselben und zwar außerhalb der Stadtmauer eine nicht unbedeutende Schafhürde errichtet war; ob von Ozias, wie Josephus (ant. 9, 10, 3; vgl. 2. Chron. 26, 10) vermuten läßt, oder einem anderen Könige, muß dahingestellt bleiben. Daß sie aber mit dem Schafteiche Bethesda-Siloe enge verbunden war und zwar in der Weise, wie wir früher angedeutet haben, das beweist die Auslegung, welche der Herr von dem Gleichnis 10, 1 ff. gegeben hat und woraus erhellt, daß ihm das Bethesdagebäude als eine große Schafhürde vorschwebte. Die Schafhürde mit ihren Hirten und Schafen stellt er nämlich dar als ein Symbol seiner, bereits am Osterfeste (2, 23. 3, 1 ff.) grundgelegten, Kirche (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *ἐκκλησία*) mit ihren Vorstehern und ihren aus Juden und Heiden gesammelten Gläubigen (V. 7. 16; vgl. 21, 15 f.); der in ihr befindliche Schafteich ist ihm das Bad, worin sie seine Geistestaufe empfangen (3, 3—9) und so zu Schafen seiner Herde oder Hürde werden (V. 9. 16), die Weide (*νομή*) endlich versinnbildet das eucharistische Opfermahl, welches er zunächst im Abendmahlssaale auf dem anstoßenden Berge Sion feierte (Is. 25, 6) und worin er als „der gute Hirt" sein Leben für seine Schafe dahin gab, auf daß sie das Leben in Überfluß hätten (V. 10. 11. 17 ff. 13, 1. 34. 15, 12 f.). Um aber auf den Punkt zu kommen, auf den es uns hier ankommt, so bezeichnet sich der Herr zunächst als die Thüre und zwar als die Thüre für die Hirten, d. h. als jene, durch die einer eingehen müsse, wenn er rechtmäßiger Hirt der Schafe sein

paululum in rotunditatem desinentem. Doch ist darauf kein besonderes Gewicht zu legen, da der Teich im Laufe von 1600 Jahren mancherlei Veränderungen erlitten haben wird.

oder werden wolle. „Ich, ich bin", sagt er mit betontem ἐγώ, „die Thüre zu den (in der Hürde befindlichen) Schafen. Alle, welche vor mir, d. h. vor meinem öffentlichen Auftreten (πρό ἐμοῦ = πρὸ τοῦ ἐλθεῖν ἐμέ) als Hirten aufgetreten sind (ἦλθον), sind (εἰσίν) Diebe und Räuber," d. h. sie (die Phariſäer, vgl. 9, 13. 40. 10, 1. 6) gerieren ſich immer noch als rechtmäßige Hirten in der Hürde (vgl. 5, 10 f.), ſind es aber ſeit meinem öffentlichen Auftreten nicht mehr, weil ſie von mir nichts wiſſen wollen (vgl. 9, 28 f.); vielmehr erweiſen ſie ſich nunmehr als Diebe und Räuber, indem ſie darauf ausgehen, die wahren Schafe und die es werden wollen, der Zugehörigkeit zu der Hürde zu berauben und damit zu Grunde zu richten, aber vergebens; denn jene hörten nicht auf ihre Stimmen. Letzteres zielt ſpeziell auf den Blindgeborenen, der infolge ſeiner Heilung im Schafteich bereits angefangen hatte, ſich zu den Schafen der Hürde zu bekennen (9, 17) und durch keine Machinationen der Phariſäer, ſelbſt nicht durch den über ihn verhängten Synagogenbann (9, 22. 34 f.) hatte zum Abfall gebracht werden können. Im Folgenden (V. 9) bezeichnet ſich der Herr zweitens, wie die Mehrzahl der Ausleger anerkennt, als die Thüre der Schafe ſelbſt oder vielmehr derer, die Schafe der Hürde werden wollten. Nur wer durch ihn, ſagt er, in die Hürde hineingehe (um nämlich ein Schaf der in ihr befindlichen Herde zu werden), der werde gerettet werden (σωθήσεται = ζωὴν ἕξει vgl. V. 10) und nicht bloß dies, ſondern (beſtändig ein- und ausgehend) Weide finden (νομὴν εὑρήσει = ζωὴν περισσὸν ἔξει V. 10). Auch dieſe Worte gehen, und das iſt wohl zu beachten, zunächſt wieder auf den Blindgeborenen. Derſelbe war gewiß jedesmal, wenn die Bethesdawunder ſtattfanden, mit andern Blinden (5, 5) durch die gewöhnliche Thüre in das Bethesdagebäude eingetreten, um im Schafteiche Heilung (Rettung) zu finden, aber immer vergebens. Als er aber

von Jesus hingeschickt wurde und gleichsam durch ihn als die Thüre eintrat, wurde er in jenem Teiche geheilt (gerettet). Diese Heilung von seiner leiblichen Blindheit war aber nur ein Vorbild von seiner Heilung oder Rettung aus geistiger Blindheit (9, 39) und zwar durch die Taufe Jesu wohl in demselben Schafteich. Denn nachdem er zum vollen Glauben an Jesum als den Messias gelangt war (9, 38), wird er auch wie alle Jünger Jesu (vgl. 4, 2. 36 ff.) die Wasser- und Geistestaufe empfangen haben, was klar erhellt aus der Erläuterung unserer Stelle 9, 5 durch den Evangelisten. Diese Erläuterung gibt er im Prolog, indem er Jesum eben mit Rücksicht auf dessen Ausspruch 9, 5 (vgl. 8, 12) das Licht (*φῶς*) nennt, welches jeden Menschen (= die Welt) erleuchtet (*φωτίζει*), dieses Erleuchten (*φωτίζειν*) aber speziell von der Geistestaufe versteht, die der Herr zum Gegenstande seines Gesprächs mit Nikodemus machte und die zu spenden er zum Osterfeste in sein Eigentum, d. h. nach Judäa und Jerusalem gekommen war (s. diese Zeitschr. 1902, S. 548). Diese Taufe wurde nun zwar von seinen (bereits getauften) Jüngern gespendet (4, 2), aber die Ermächtigung (*ἐξουσία*), dieselbe sich in wirksamer Weise spenden zu lassen, ging, wie der Evangelist 1, 12 sagt, von Jesu aus und wurde erteilt auf ein vor ihm (oder vor den Jüngern) abgelegtes Bekenntnis des Glaubens an ihn als den Messias (*τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*). So und nur so konnte von der durch die Jünger gespendeten Taufe gesagt werden, daß er, Jesus, mit dem h. Geiste taufe (1, 33. 3, 22. 4, 1). In demselben Sinne ist es zu verstehen, wenn er hier, im Hinblick auf die Sendung des Blindgeborenen zu dem Bethesdagebäude und dem darin befindlichen Heilteich, sich als die Thüre bezeichnet, durch die man in die Hürde eintreten müsse, um gerettet oder ein Schaf der Hürdenherde zu werden. Denn

im Folgenden geht er dazu über, die Herde als die seinige, sich selbst als den echten Hirten zu bezeichnen. Kommt nun noch dazu, daß nach der ausdrücklichen Erklärung des Herrn Joh. 3, 3 ff., wie früher gezeigt, die Heilwunder im Schafteich Bethesda zugleich ein Vorbild und Unterpfand der christlichen Wasser- und Geistestaufe sein sollten und höchst wahrscheinlich derselbe Wunderteich als Taufteich diente sowohl damals als später bei den Taufen am Pfingstfeste (Akt. 2, 41), so werden wir an der Annahme nicht vorbeikommen können, daß das Bethesdagebäude (mit Einschluß des Herdenturmes) eine wirkliche Schafhürde war, wie der Bethesdateich ein wirklicher Schafteich (5, 2) zum Tränken und Waschen der Schafe (vgl. Hohelied 4, 2. 5, 6). Zugleich werden wir es erklärlich finden, wenn der Evangelist 5, 2, wo er in Begriff war, von den fünf Hallen zu sprechen, die einen wesentlichen Teil der den Teich umgebenden *αὐλὴ τῶν προβάτων* bildeten, den Teich selbst nicht mit seinem gewöhnlichen Namen *κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ*, sondern *κ. προβατικὴ* nannte. Daß er mit dieser Benennung, sowie mit der Schilderung des Gebahrens der Hierarchen in den Bethesdahallen (5, 10 f.) auf das seinen kleinasiatischen Lesern bereits wohlbekannte Gleichnis des Herrn von der Schafhürde und dessen Anwendung auf sich, bez. seine Kirche und die jüdischen Hierarchen vorbereiten wollte, ist bei der planmäßigen Anlage des 4. Evangeliums und dem innigen Ineinandergreifen aller seiner Teile mehr als wahrscheinlich.

Bevor wir unsere topographische Untersuchung über Joh. 5, 2 schließen, haben wir noch zwei Bemerkungen zu machen.

Die eine betrifft das Präsens *ἔστιν*. Wie das Imperf. *ἦν* 11, 18. 19, 41 zeigt, betrachtete Johannes die Stadt Jerusalem mit ihrer Umgebung als in Trümmern liegend. Denn ist es auch richtig, daß die Geschichtsschreiber häufig solche lokale Zustände, die zu ihrer Zeit noch fortdauerten, als ver-

gangen darstellen, so geschieht dies doch in der Regel nur, wie Böhme zu Thuc. 1, 63, 2 bemerkt, in parenthetischen und relativen Nebensätzen. Dahin könnte nun allenfalls wohl Joh. 18, 1 gehören, nicht aber 11, 18 und 19, 41. Wenn nun Johannes 5, 2 das Präsens ἔστιν setzt, so scheint er damit andeuten zu wollen, daß er das fünfhallige Bethesdagebäude noch bis auf die Zeit, wo er schrieb, erhalten wußte. Es hat dies auch nichts Unwahrscheinliches. Lag ja der Bethesda außerhalb der Stadt vor dem Quellthore, also in einer Gegend, die, soweit sich dies aus Fl. Josephus entnehmen läßt, von den Belagerungsoperationen seitens der Römer verschont blieb. Bei der nachherigen Zerstörung der Stadt aber mußte Titus ein Interesse daran haben, die so wertvollen Wasser- und Badeanlagen bei der Quelle Siloe für seine auf dem nahen Sion stationierte Legionsbesatzung möglichst zu erhalten. Zerstört mag das Hallengebäude erst sein von Barkochba, aus Haß gegen das Christentum und alles, woran sich christliche Erinnerungen knüpften. Was dann weiter das ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις angeht, so hat man die Präposition ἐν bisher vielfach dahin ausgedeutet, daß der Wunderteich notwendig innerhalb der alten Stadtmauer gelegen haben müsse. Allein es ist dies ebenso verfehlt, als wenn man das ἐν Ἱερουσαλήμ Luk. 9, 31 oder das ἔξω Ἱερουσαλήμ Luk. 13, 33 in Widerspruch mit Joh. 19, 20 und Hebr. 13, 12 so verstehen wollte, als sei Jesus innerhalb der Ringmauer der damaligen Stadt gekreuzigt worden. In allen drei Fällen befinden sich die Sprechenden fern von Jerusalem und betrachten es von diesem Standpunkte aus ganz im allgemeinen als die Hauptstadt der Juden, ohne darauf zu reflektieren, daß es eine Ringmauer hatte, welche die eigentliche Stadt von den Vorstädten (προάστεια Jos. B. J. 6, 1, 1) schied (vgl. Ap. 11, 8). Wir sind daher auch nicht genötigt, dem ἐν die nicht un-

gewöhnliche und auch bei Johannes (z. B. 8, 20. 18, 26 vgl. V. 4) vorkommende Bedeutung „bei" zu vindizieren[1]), sondern können übersetzen: „zu Jerusalem", wie Luk. 9, 31.

4.

Glaube und Werke bei Klemens Romanus.

Von Dr. B. Schweitzer.

Die betrübenden Spaltungen, welche am Ende des ersten Jahrhunderts in der so blühenden korinthischen Gemeinde ausgebrochen waren, verlangten ein Eingreifen von seiten einer kraftvollen Autorität. Das geschah denn auch durch Klemens von Rom. Die römische Kirche kannte ja die *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ θεοῦ*, während andere Gemeinden durch ihr Verhalten bewiesen, daß sie Erinnerung und Belehrung notwendig hatten. Mußte sie da nicht im Namen Gottes einschreiten? Sie that es mit ebensoviel Bestimmtheit als Weisheit durch ihren Bischof. Der Brief des Klemens ist somit ein Ermahnungsschreiben und nicht, wie manchmal behauptet wurde, eine Parteischrift, weder eine paulinische noch eine judaistische[2]). Mit starker Animosität hat allerdings noch in jüngster Zeit Lemme nachzuweisen gesucht, Klemens habe sich gegen gewisse antisemitische Treibereien gewandt: die Pauliner in Korinth haben die Zugehörigkeit der alttestamentlich gesetzlichen Judenchristen zur christlichen Gemeinde bestritten[3]).

1) Vgl. Paus. Descr. Graec. 8, 16, 2: *ἐν* (bei) *πόλει Σολύμοις*. Wiener Gr. § 48; Krüg 68, 21, 1.

2) Schwegler, A. Nachapostolisches Zeitalter II (1846) S. 128.

3) Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1892 S. 387 ff.

Doch selbst sein Gesinnungsgenosse Rösgen verwirft seine Ausführungen, weil er viele Verhältnisse nicht objektiv genug beobachtet habe [1]). Es deutet in der That auch nichts im Briefe auf derartige Verhältnisse hin [2]) und mit Recht bemerkt deshalb Knopf, daß für die Zustände in Korinth das Schema Heiden- und Judenchristen ein ganz unpassendes sei [3]).

Dem Bischof von Rom ist es sicher nicht darum zu thun, eine Totalanschauung vom Christentum darzulegen. Was er will, ist Gehorsam gegen die Presbyter. Alle seine Ausführungen dienen diesem Zwecke. Aller Nachdruck wird auf die sittliche Bedeutung des Christentums gelegt. Die „dogmatischen Sätze treten mehr zurück, sind nicht Selbstzweck, sondern geben die Motive für die ethischen Mahnungen" [4]). Gegen die Unruhestifter, die ihren Vorgesetzten, den Presbytern, den Gehorsam verweigern, geht Clemens vor und nicht gegen solche, welche etwa die Losung der Gerechtigkeit und den Glauben verdrehten und mißbrauchten. [5]) Sind seine

1) Geschichte der neutest. Offenbarung II (1893) S. 296 A. 1.

2) Lechler, G. V., Das apostol. und nachapostol. Zeitalter (2. A. 1885) S. 481. Salmeron, G., im Dictionary of Christian Biography I (1877) S. 557: The obligation on Gentiles to observe the Mosaic law is neither asserted nor controverted, but seems to be nowhere a matter of dispute. ... It would seem, that such disputes hadquite died out. Ähnlich auch Loofs, F., Leitfaden der Dogmengeschichte 1893 S. 56.

3) Texte und Untersuchungen N. F. V (1899), 1 S. 168; Dobschütz, F. v., Die urchristlichen Gemeinden 1902 S. 145 ff.

4) Pfleiderer, O., Das Urchristentum (1887) S. 644 und ähnlich in seinem „Paulinismus" (2. A. 1890) S. 410.

5) Stahl, A., Patristische Untersuchungen (1901), sucht den Nachweis zu liefern, daß neben der Stasis gegen das Amt noch ein großer Übelstand in der Gemeinde sei, die ἀφιλοξενία. Dieser „Fremdenhaß" sei die aus nationalem Hochmut erwachsene und in praktischer Lieblosigkeit sich bekundende Exklusivität gegen die heidenchristliche Minderheit (S. 33). Krüger im Litter. Centralblatt 1902 n. 3. Sp. 90 „kann nicht finden, daß diese Hypothese ... irgendwie bewiesen wäre".

Ausführungen deshalb in erster Linie von unschätzbarem Werte für die Verfassungsgeschichte der alten Kirche, so lassen sich doch auch aus ihnen manche theologische Anschauungen gewinnen. War auch für Klemens kein Grund vorhanden, diese ausführlich zu behandeln, so hat er sie doch nicht umgangen. Seine Mahnungen zum Gehorsam und zur Demut, die sich durch so viele Kapitel, fast durch den ganzen Brief hinziehen, führen ja unmittelbar in das Innere der christlichen Lehre und des christlichen Lebens hinein. In letzter Linie handelt es sich doch immer um die Frage: haben Gehorsam und Ungehorsam eine Bedeutung für die Seligkeit, stehen sie in irgend einem Verhältnisse zur δικαιοσύνη? Wird diese ausgewirkt durch Glaube und Werke oder durch den Glauben allein? Diese Fragen eingehender zu untersuchen, soll Gegenstand folgender Zeilen sein [1]).

Die Resultate der protestantischen Forscher, die sich mit diesen Fragen beschäftigten, waren verschiedene: die einen wollten eine Uebereinstimmung mit Paulus finden [2]), andere leugnen eine solche [3]), und wieder andere entdeckten in der Lehre des

---

1) Diese Arbeit war schon abgeschlossen, als das Buch v. W. Scherer, der erste Klemensbrief (1902) erschien, das S. 182 ff. den gleichen Punkt behandelt.

2) Thiersch, H. W. J., Die Kirche im apostol. Zeitalter 1850 S. 347 ff. Gundert in der Zeitschr. f. luther. Theologie 1854 S. 473—477. — Lechler, Das apostol. und nachapostol. Zeitalter S. 481 ff. — Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter II, 125 ff. Baur in den Theologischen Jahrbüchern 1844 S. 571 ff. auch Reuss, E., Histoire de la théologie chrétienne II (1852) S. 608 ff. nehmen an, Klemens habe die Lehranschauung des Jakobus und Paulus zu vereinigen gesucht.

3) Planck in den Theolog. Jahrbüchern 1847 S. 487 ff. Köstlin ebda 1850 S. 247 ff. Lemme, a. a. O. Lipsius, R. De Clementis Romani ep. ad Corinthios priore disquisitio 1855 S. 58 ff. Weizsäcker, K. Apostol. Zeitalter (2. A. 1892) S. 135—38; 139—44.

Klemens eine naturgemäße Weiterentwicklung der pauliniſchen Lehre[1]).

Wir fragen uns zuerſt, welches iſt der Begriff, den Klemens ſeinem Glauben zu Grunde legt.

Man macht ihm Vorwürfe, daß er die von Paulus ſo meiſterhaft aufgeſchloſſene ganze Tiefe des Begriffs „Glauben“ nicht erfaßt habe und in ſeinen vollen und reichen Inhalt nicht eingedrungen ſei. Es dürfte nicht ſchwer ſein, den Grund zu finden, warum Klemens eines mangelhaften, unvollkommenen πίστις-Begriffs geziehen wird, ſobald wir folgende Fragen beantwortet haben. Iſt der Glaube die vertrauensvolle Annahme der von Gott dargebotenen Gnadengabe? Hat Glauben bei ihm den Sinn, daß man den Wert der in ſeinem Wirken zu unſerer Verſöhnung mit Gott offenbaren Liebe Gottes in dem Vertrauen ſich aneignet, welches in der Richtung auf ihn ſich gerade Gott als ſeinem und unſerm Vater unterordnet, worin man des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiß iſt?[2]) Oder gelten auch von ihm die Worte Harnacks: Wenn die apoſtoliſchen Väter über den Glauben reflektieren, meinen ſie ein Fürwahrhalten einer Summe von hl. Ueberlieferungen und den Gehorſam gegenüber denſelben, dazu die Hoffnung, daß ſich ihr tröſtlicher Inhalt noch voll offenbaren wird?[3]) Den Begriff des Glaubens, bemerkt er an einer andern Stelle, wie ihn Paulus im Römer- und Galaterbriefe dargelegt habe, finde man in nachapoſtoliſcher Zeit faſt nirgends. Hier herrſche vielmehr der Glaubensbegriff des Hebräerbriefs vor und erſchöpfe ſich bei Klemens weſentlich

1) Pfleiderer, O., Urchriſtentum S. 646 u. Paulinismus S. 410. Hilgenfeld in Z. f. wiſſ. Theologie IV (1862) S. 584 ff.

2) Ritſchl, A. Die chriſtl. Lehre von der Rechtfertigung und Verſöhnung (3. A. 1889) S. 558.

3) Dogmengeſchichte I³, (1894) 163 A. 2.

in den Elementen des Gehorsams, des Wissens und der Hoffnung [1]).

Wenden wir uns zur Eruierung des Glaubensbegriffes zunächst jenen Stellen im Klemensbriefe zu, in denen vom Glauben im allgemeinen, abgesehen von seinem Verhältnis zur Rechtfertigung die Rede ist [2]).

Gleich zu Beginn des Briefes spendet Klemens den Korinthiern reiches Lob. Ihr tugendreicher und fester Glaube (*πανάρετος καὶ βεβαία πίστις*), sagt er (1, 2), und ihre vollkommene und sichere Erkenntnis (*τελεία καὶ ἀσφαλὴς γνῶσις*) seien Gegenstand allgemeiner Bewunderung [3]). Es wird also die *γνῶσις* in die engste Verbindung mit der *πίστις* gebracht.

Einen Gegensatz zwischen beiden Begriffen anzunehmen, ist durch nichts geboten. Was Weizsäcker von der *γνῶσις* im Barnabasbrief sagt, trifft auch hier zu: die *γνῶσις* ist kein höherer Stand der Erkenntnis, als welchen der Glaube, die *πίστις*, giebt. Die *γνῶσις* ist nichts anderes, als ein Mittel, die *πίστις* zu behaupten [4]). Sie ist ein immer tieferes Eindringen in das innere Wesen des Glaubens, ein immer allseitigeres Erfassen desselben mit den Kräften des menschlichen Geistes. Durch den Glauben sind die Korinther *εἰς τὰ βάθη τῆς γνώσεως* gelangt (40, 1); aus der Finsternis und aus dem Irrtum, worin die unerlöste Menschheit schmachtet, sind sie in den Besitz der Wahrheit und des Lichtes, in den vollen Besitz

1) Z. f. Theol. u. Kirche. 1891 S. 86 f.

2) Vgl. Wieseler in den Theolog. Jahrb. 1877 S. 378. Caspari, C. P. Vom Glauben an die Trinität Gottes 1894 S. 29. Bang in den Studien und Kritiken 1898 S. 459 ff. Scherer S. 188 ff.

3) cfr. I Kor. 1, 5, wo der Apostel den Korinthern ein ähnliches Lob spendet. Sprinzl, J., Die Theologie der apostol. Väter 1880 S. 113 ff. Als Textausgabe wurde Funk, F. X. Patr. apostol. opp. (1901) benützt.

4) Zur Kritik des Barnabasbriefes 1863 S. 45. Atzberger, L. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit 1896 S. 55 A. 1.

der Erkenntnis gekommen.

So ist die *πίστις* der Korinther eine Annahme der Wahrheit, die Christus (2, 1) verkündet hat, und ein unerschütterliches Festhalten an derselben; sie ist ein Glaube, der das ganze Leben durchdringt und reiche Früchte in den Tugenden zeitigt[1]).

Wie Paulus im Römerbrief (10, 16), so verwendet auch Klemens 16, 3—16 die bekannte Stelle aus Isaias 53, 1 ff. Der Prophet beklagt sich dort vor Gott, daß seine Botschaft keinen oder soviel als keinen Glauben gefunden. Aus dem Jesajanischen Zitat geht hervor, daß der Glaube sich aus dem Hören entwickelt. Was den Glauben hervorbringt, ist das göttliche Wort. Um ihn hervorzubringen, muß es gepredigt, gehört und aufgenommen werden. Das *ἐπίστευσιν* bezeichnet also zweifellos wie bei Paulus an der bezeichneten Stelle[2]) die überzeugungsvolle Annahme der göttlichen Worte. Weil aber bei Klemens das Zitat nicht zum Glauben in Beziehung gesetzt, sondern nur deshalb angeführt wird, um die schon vom Propheten bewunderte übergroße Demut Jesu den Gläubigen vor Augen zu führen, so legen wir weniger Wert auf obiges Argument.

Der locus classicus für die hierarchische Gliederung und für das Vorhandensein eines Episkopats im Klemensbrief, das Kap. 42 giebt uns auch einen Fingerzeig zur Erklärung der klementinischen *πίστις*. Die Apostel trugen die Botschaft des Evangeliums durch Städte und Länder, nachdem sie selber durch die Auferstehung des Herrn in ihrer Ueberzeugung gefestigt waren (*πιστωθέντες* cfr. II. Tim. 3, 14). Was sie verkündeten, war daß das Reich Gottes nahe sei. Für jene,

1) Lipsius l. c. p. 63 bemerkt: haec (1, 2) ad certum mentis persuasionem pertinere ... non est quod uberius ostendam. Sprinzl, a. a. O. 113 ff.

2) Weiß, B. Lehrbuch der bibl. Theologie (6. A. 1895) S. 232 A. 12.

welche glauben, und ihre Worte annehmen würden (*τῶν μελλόντων πιστεύειν* V. 4), stellten sie Bischöfe und Diakone auf. Es handelt sich hier also um das Predigen der Heilsbotschaft und von seiten der Zuhörer um die mit Ueberzeugung vollzogene Hinnahme der Worte der Prediger. Für die Apostel ist die Auferstehung des Herrn das Mittel, durch das sie von Wahrheit überzeugt wurden, sie wird wohl auch nach dem Gedanken des Klemens das Mittel sein, das die Menschen antreibt, den Verkündigern des Wortes Christi zu glauben. Die *πίστις* besteht somit in der festen Zustimmung zur Lehre Christi, welche die Apostel als von ihm gesand (V. 1) verkündeten [1]).

Wenn Klemens V. 19, 1 sagt, daß Gott jene, die seine Worte annehmen in Furcht und Wahrheit, besser gemacht habe, so hat er uns daraufhin hingewiesen, wie er den Glauben verstanden wissen will: er ist die Annahme der göttlichen Offenbarung.

Klemens klagt heftig darüber, daß die Korinther jetzt am Glauben erblindet seien; verschwunden sei deshalb alle Gerechtigkeit und aller Friede (V. 3, 4). Mit Recht bemerkt Lipsius p. 64 s. zu dieser Stelle: „fidem hoc loco in hoc ipso cerni, quod sit mentis aliqua persuasio de divinis mandatis suscepta, quae ad Dei timorem nos perducere debeat, id intelligitur, cum ex toto sententiarum ordine tum etiam ex

---

1) Kattenbusch, F. Das apostolische Symbol II (1900) S. 509; Von allem Anfang an trat das Christentum naturgemäß unter den Gedanken einer *πίστις*. Kein Begriff, der näher gelegen hätte als dieser. Denn er entsprach dem Umstand, daß es nicht sowohl als neuer Ritus erschien, als vielmehr als Verkündigung und zwar recht unglaubwürdige und anstößige (den Hellenen Thorheit, den Juden Ärgernis) ... Die Predigt weckte die *πίστις* durch den Gedanken, daß es sich um eine Offenbarung handle".... Der Begriff *πιστεύειν* „ist offenbar der geläufigste zur kurzen Zusammenfassung des Wesens des Christentums".

ἀμβλυωπῆσαι verbo, quod proprie de caecutientibus dicitur". Die Erkenntnis ist nicht gerade verloren gegangen, aber sie ist verdunkelt worden. Ihr Glaube ist nicht mehr jenes helle Licht der vollkommenen Erkenntnis, das er früher war: durch ihre ungerechte und gottlose Eifersucht ist er stark gemindert worden.

Während in den angeführten Stellen des Klemens mehr, wenn auch nicht einseitig, die Erkenntnis hervorgetreten ist, so betont er andererseits die Treue, welche im Glauben liegen soll. So z. B. 35, 5, wo davon die Rede ist, daß unser Sinn, unser Denken und Trachten treu auf Gott gerichtet sein soll. Die Gläubigen (πιστεύοντες) stellt er oft den Treuen (πιστοί) gleich. Nehmen wir noch dazu das Lobeswort (2, 1), daß die Korinther früher sorgsam auf die Worte Jesu geachtet und sie in ihrem Innersten getragen haben, so wissen wir, worin die Treue bestehen soll, eben in dem Festhalten an den Worten Christi. Christus hat uns ja von der Finsternis zum Lichte geführt, von der Unwissenheit zur Erkenntnis des Namens Gottes, er hat die Augen unseres Herzens geöffnet, damit wir den Einzigen, den Höchsten erkennen (59, 2 f.). Diese Worte zeigen uns auch wieder, welche Anschauung Klemens vom Glauben hat: er ist die Erkenntnis Gottes. Das Bild vom Oeffnen der Augen und des Herzens, das auch Eph. 1, 8 angewendet ist, will besagen, daß aus dem Lichte Christi glanzvolle Lichtwellen zuströmen; dadurch ist ihr Blick über die Grenzen des natürlichen Erkennens hinaus erweitert. Das so Erkannte ist ihnen zur lebendigen Ueberzeugung geworden: ihr Erkennen ist mit Gewißheit verbunden.

Aus dem Gesagten dürfte sich ergeben, daß in der klementinischen πίστις der Begriff des Fürwahrhaltens liegt, daß sie eine zweifellose Annahme der göttlichen Offenbarung ist. Die gläubige Aufnahme der geoffenbarten Heilswahrheit ist mehr

ein Akt des freien Willens als eine Thätigkeit des Erkennens [1]). Der *πιστεύων* muß gewissermaßen zustimmen, die Wahrheit in all ihrer Rätselhaftigkeit und Dunkelheit anerkennen, gehorchen [2]). Das *ὑπακούειν* ist mit dem *πιστεύειν* unter Umständen auch bei Klemens fast ein Wechselbegriff (z. B. 7, 6; 9, 1). Der Glaube erscheint deshalb als eine sittliche That. Doch hierüber noch mehr beim rechtfertigenden Glauben.

Zum Schlusse dieses Abschnittes noch die Frage: hat Lipsius Recht, wenn er p. 67 schreibt: „quae quidem fidei notio (mentis persuasio) unde desumpta sit, nemo nesciet, qui epistolae Jacobi vel etiam Clementinarum Recognitionum vel levissima imbutus est notitia“? Diese äußerliche, der Paulinischen ganz unähnliche, Auffassung vom Glauben stamme aus dem Judentum. Aber hat denn Paulus nicht an zahlreichen Stellen denselben Glaubensbegriff? Man nehme nur die beiden Thessalonicherbriefe; sie sind ganz beherrscht von demselben (z. B. I. Thess. 4, 14; 1, 17; 2, 10; II. Thess. 1, 10; 2, 12). Ja selbst im Römerbrief findet dieselbe Auffassung (z. B. 1, 5; 4, 21; 10, 5; 10, 18 ff; 13, 11). Von der Wucht dieser Zeugnisse bewogen, gesteht sogar Weiß: Dieser Begriff ist überall der herrschende, wo vom Glauben schlechthin außerhalb des Zusammenhangs mit der Rechtfertigung die Rede ist [3]). Somit kann Klemens denselben ebenso gut aus Paulus geschöpft haben.

1) Christl. Welt 1889 S. 804 ff.: Kaftan, (Brauchen wir ein neues Dogma?), bekennt dort, die Erkenntnis, daß der Glaube auch Gehorsam sei, sei ihm aus einer katholischen Quelle (Möhler) zugeflossen und ruft aus: „Der Gehorsam des Glaubens muß aufgerichtet werden in der protest. Kirche und Theologie“ (S. 809).

2) Kattenbusch l. c. S. 509.

3) Bibl. Theol. S. 322. cf. auch Beyschlag, W., Neutestam. Theologie II, (1892) S. 174.

Der Glaube des Klemens ist ein Fürwahrhalten des Gotteswortes, er schließt in sich Erkenntnis und Gehorsam. Nimmt aber der Glaubensbegriff nicht einen ganz andern Charakter an, wenn ihn Klemens mit der Rechtfertigung in Zusammenhang bringt?

Während Franke[1]), Gundert[2]) und Lechler[3]) in dem Briefe ganz die von ihnen angenommene paulinische Anschauung von einer fides salvifica finden wollen, liegt nach Lemme „in der Auffassung jenes völlig unverstandenen Wortes aus dem Römerbrief bei Klemens ebensowenig irgendwelcher Paulinismus vor wie im Tridentinum". Auch Harnack vermißt, wenn auch von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend als Lemme, bei ihm wie bei allen Schriftstellern des nachapostolischen Zeitalters den Begriff des Glaubens, wie ihn Paulus im Galater- und Römerbrief dargelegt hat[4]). Pfleiderer stimmt Harnack bei, indem er bemerkt, daß der Glaubensbegriff des Klemens dem Hebräerbrief (11, 1) näher stehe als dem Paulinismus: er bedeute nichts anderes als das Vertrauen auf die Wahrheit der göttlichen Verheißungen verbunden mit dem Moment des Gehorsams; er sei ihm nicht wie dem Apostel das dem Thun entgegengesetzte Empfangen[5]). Man wird diesen Worten insofern zustimmen müssen, als Klemens keinen Glauben kennt, der nur das innerliche Ergreifen des in Christo erschienenen Heils bezeichnen würde; keinen Erlösungsglauben als *ὄργανον ληπτικὸν* der iustitia forensis: nach einer fides specialis wird man bei ihm vergeblich suchen.

1) Zeitschr. f. luther. Theologie 1840 S. 87 und 106.

2) Zeitschr. f. luther. Theologie 1854 S. 474.

3) a. a. O. S. 596: nirgends widerspricht Klemens der paulinischen Lehre vom Glauben. Ähnlich noch Lightfoot, Clement of Rome I, 96.

4) Z. f. Theol. u. Kirche 1891 S. 87.

5) Urchristentum S. 651.

Höchstens an einer Stelle könnte sich die Deutung der *πίστις* als Heilsvertrauen nahelegen und zwar 12, 1. Klemens gebraucht dort das aus Jakobus (2, 25) und dem Hebräerbrief (11,31) wohlbekannte Beispiel der Rahab und sagt (V. 1): *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ραὰβ ἡ πόρνη* und V. 7: *πρόδηλον ποιοῦντες, ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.* Diese Worte wurden von einigen so gedeutet, als beziehe sich der Glaube der Rahab auf den Sühnetod Christi [1]). Doch haben diese einmal übersehen, daß der Glaube ausdrücklich auf Gott geht (*ἐπὶ τὸν θεόν*), sodann daß das Moment des Vertrauens und der Hoffnung, das in der fides fiducialis mitgegeben sein müßte, hier vom Glauben getrennt und besonders genannt ist (11, 1). Der ganze Zusammenhang gestattet übrigens auch jene Auffassung nicht. In 12, 5 wird ja erklärt, die Buhlerin habe die Worte des Herrn für wahr gehalten, jene Worte nämlich, daß er die Stadt bald den Israeliten überliefern werde [2]). Ihr Glaube ist also gerichtet auf die Macht Gottes und auf die Wahrheit seiner Verheißung. Allerdings redet Klemens nicht von der rein theoretischen Anerkennung der Herrschaft des israelitischen Gottes sondern er hebt die thätige Seite ihres Glaubens hervor, indem sie die Boten des Volkes aufnimmt und rettet.

Wegen des engen Verhältnisses unseres Briefes zu dem Hebräerbrief [3]) dürfte die Annahme nicht zu gewagt

1) Lipsius p. 66: Fuerunt enim qui fidem (= fid. fiduc.) hoc loco intellegendum censerent genuino Paulino sensu, ita ut pertineret ad mortem Christi expiatoriam.

2) 12, 5: *γιγνώσκουσα γιγνώσκω ἐγὼ, ὅτι κύριος ὁ θεὸς παραδίδωσιν ὑμῖν τὴν γῆν ταύτην* cfr. Jos. 2, 9 ff.

3) Harnack, Clem. Rom. ep. ad Cor. (1876) p. LIII: ep. ad Hebraeos (Clemens) hic illic ad verbum transscripsit, plurima e cc. 1. 10—12 tacite suis immiscens. Zahlreiche Stellen im Klemens-

erſcheinen, daß beide den gleichen Glaubensbegriff haben. Hier wird Rahab 11,31 als Beweis für den Glauben angeführt, der 11, 1 definiert wird als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Wenn Rahabs Glaube hier keine fides specialis iſt, wie die angeführten Worte klar beweiſen, ſo wird er es auch bei Klemens nicht ſein. Für die fides fiducialis kann alſo 12, 5 nicht verwendet werden[1]).

Deutlich tritt auch 10, 1 der Glaube hervor: Abraham wurde treu erfunden, indem er den göttlichen Befehlen gehorchte. Das Moment des Gehorchens des willigen Eingehens auf die Worte Gottes, nicht das Moment des Vertrauens iſt es, auf Grund deſſen er als getreu erfunden wird. Sein Glaube iſt ein Anerkennen und Annehmen der Offenbarung Gottes[2]). Aus Gehorſam zog er weg aus ſeinem Lande und aus dem Hauſe ſeines Vaters, um für das Opfer eines kleinen Vaterlandes, eines ſchwachen Stammes, eines unbedeutenden Hauſes die Verheißungen Gottes zu erben. Um des Glaubens und der Gaſtfreundſchaft willen wurde ihm ein Sohn geſchenkt, ſagt Klemens weiter. Was für ein Glaube war das? Als Gott ihm die Verheißung zahlreicher Nachkommenſchaft machte (Gen. 12, 3; 22, 18), ſah er in der Na-

brief erinnern an jenen und die Ähnlichkeit zwiſchen beiden in der Auswahl der Beiſpiele feſten Glaubens kann kaum zufällig genannt werden (cfr. Hebr. 1, 3 fin. 11, 5. 7. 17. 31 = 1 Clem. 36, 2. 9, 3 f. 10, 7; 12, 1; und den index locorum bei Harnack und Funk zu 1 Clem.); cfr. auch Euſebius h. e. III, 38. Hieron. de vir. illustr. 15. Zum Ganzen: Schäfer, Al. Erklärung des Hebräerbriefs (1893) S. 6. Weiß, Bibl. Theol. S. 520. Donaldson, the Apostolic Fathers S. 25; Journal of the Society for Bibl. Lit. vol. XIX S. 12—21. Belſer, J., Einleitung in das N. T. (1901) S. 611. Overbeck, F., Zur Geſch. des Kanons S. 3. Zahn, Th., Geſch. des neuteſt. Kanons I, 963 f.

1) Lipsius p. 66.

2) Lipsius p. 63: „fides in obedientia cernitur quae verbis Dei praestatur. Obedientiae autem duo sunt genera: alterum quod ad sentiendum alterum quod ad agendum pertinet“.

tur kein Anzeichen der Möglichkeit hiefür (cfr. Gen. 17, 17). Nichts erleichterte ihm die Annahme der Verheißung. Aber er hielt sie mit unzweifelhafter Entschiedenheit für wahr, weil er überzeugt war, daß Gott das, was er verheißen, auch zu erfüllen die Macht habe. Sein Glaube war einzig gestützt auf die Wahrhaftigkeit und Macht Gottes, die ihm statt aller Gründe genügte. So stellt sich sein Glaube als ein Fürwahrhalten, als freiwilliges Hinnehmen der göttlichen Worte dar.

Klemens kennt keine πίστις die als „Heilsglaube" zu bezeichnen wäre; weder an und für sich hat πίστις bei ihm diese Bedeutung noch auch im Zusammenhang mit der Rechtfertigung. Der Glaube, wie er ihn kennt und versteht, ist ein Akt der Erkenntnis, welcher die Worte Gottes überzeugungsvoll ergreift und mit Gewißheit für wahr hält[1]). Da aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung geheimnisvoll ist, so ist die zuversichtliche Zustimmung zur Wahrheit ebenso ein Akt des Willens, ein Gehorsamsakt, welcher den Verstand zur Annahme der Offenbarung drängt. Es hieße den Glaubensbegriff des Klemens vollständig verkennen, wollte man in ihm nur eine nuda notitia historica und nicht einen mit festem Willen vollzogenen assensus sehen. So handelt es sich bei Abrahams Glauben nicht um eine des sittlichen Nervs entbehrende Hinnahme der göttlichen Gnadenverheißung, sondern um eine den ganzen inneren Menschen in Anspruch nehmende religiös-sittliche Denk- und Handlungsweise Abrahams. Wenn irgendwo so war bei ihm der Glaube eine Fülle religiös-sittlichen Lebens, das seine Echtheit und Kraft in einer langen Reihe von Jahren unter schweren Versuchungen erwies. Nicht eine bloße Anerkennung des

1) Möhler, J. A., Patrologie (1840) S. 62: „Kl. leitet alle Erkenntnis aus der Offenbarung Christi ab .... betrachtete aber den Glauben nicht als ein leeres Vertrauen, das kraftlos in sich selbst hinter der Tugend zurückbleibt".

Allerhöchsten, sondern eine in den Prüfungen bewährte und gekräftigte Lebensgesinnung war sein Glaube. Das vergißt Klemens auch nicht bei den andern Beispielen hervorzuheben: Henoch (9, 3), Noe (9, 4) gehorchten dem Worte Gottes und auch jene, die auf Noes Bußworten hörten, wurden durch ihren Gehorsam gerettet (7, 6). Klemens legt überhaupt großen Wert auf den Gehorsam (10, 7; 13, 3; 14, 1; 19, 1). In dem herrlichen Schlußgebete unterläßt er es nicht, seine Christen an die Wichtigkeit desselben zu erinnern: sie sollen wie die Altväter Gott im Glauben und in der Wahrheit unterthan werden (60, 4). In gehorsamer Unterwerfung unter Gottes Autorität erfaßt man die göttliche Wahrheit und wird zu ihm hingeordnet.

So ist denn die *πίστις* des Klemens ebensowenig wie die des Paulus [1]) eine theoretische Anerkennung der Offenbarung; sie ist eine That des Menschen, die dessen inneres Wesen ganz nach allen seinen Kräften erfaßt. Alle Seelenkräfte sind an ihr beteiligt: Hoffnung, Liebe, Furcht, Vertrauen, Demut, Gehorsam, Standhaftigkeit, Eifer: all das liegt in dem rechtfertigenden Glauben. Erinnern wir uns an Abraham! Wer wollte aber zweifeln, daß in seinem Verhalten nicht auch Vertrauen, Liebe, Hinwendung zu Gott liegen würde. Das wäre psychologisch undenkbar. Das Ver-

1) cfr. Röm. 1, 5; 10, 16; 15, 18; 16, 28. 2 Kor. 10, 4—6; 2. Thess. 1, 8. Glauben heißt bei Paulus *ὑπακούειν*. Das beweist auch der Ausdruck *ὑπακοὴ τῆς πίστεως*, wie Schmidt (Studien u. Kritiken 1898 S. 247 A. 1) sagt. „Der Glaube", bemerkt er ferner, „ist bei Paulus Gehorsam ... er ist die wirksame zuversichtliche Überzeugung von der Wahrheit der Gottesbotschaft, die gläubig vertrauensvolle Aufnahme derselben, welche Gott selbstverständlich fordert, wenn er einen Glaubensboten sendet". Vgl. auch Dieckmann, A., Die christl. Lehre von der Gnade, 1901 S. 129—216. Dieckmann sucht in seinem Buche nachzuweisen, daß die symbol. Lehre der Protestanten von Glauben, Rechtfertigung u. s. w. unhaltbar sei.

trauen speziell schließt Klemens ausdrücklich in seine *πίστις* ein wenn er 35, 2 von einer *πίστις ἐν πεποιθήσει* redet: Das ist der wahre echte Glaube, der eine zuversichtliche Annäherung, eine vertrauensvolle Hingabe in sich birgt[1]).

Zum Glauben kann der Mensch nicht aus eigener Kraft gelangen, sondern der Glaube ist eine Gnade[2]). Wenn alles Gute von Gott kommt, wenn er *χάρις καὶ εἰρήνη* (Inscr.) gewährt, wenn von ihm die Tugenden stammen (c. 16), dann wird auch der Anfang des christlichen Heilslebens, der Glaube sein Geschenk sein. Klemens nennt denn auch die *πίστις* unter den *θαυμαστὰ δῶρα τοῦ θεοῦ* und c. 64 fleht er zu Gott und dem Herrn der Geister und dem Beherrscher alles Fleisches, er möge jeder Seele, die seinen herrlichen und heiligen Namen anrufe, geben Glauben, Furcht, Frieden, Geduld, Gleichmut, Enthaltsamkeit, Reinigkeit und Keuschheit. Der Glaube ist ein Licht (c. 3, 4); Gott aber hat uns durch seinen Sohn von der Finsternis zum Lichte berufen, von der Unwissenheit zur Erkenntnis seines Namens (c. 59, 2). Ohne die belebende Gnade Gottes würde auch in dem in Unwissenheit und Sünde befindlichen Menschenherzen der Glaube sich nicht entwickeln können. Licht für die verdunkelte Erkenntnis thut not: Gott erleuchtet in seiner Barmherzigkeit den Menschen durch seinen Sohn und auch der Wille muß durch ihn gestärkt werden.

Wir haben uns noch der Behauptung Lemme's zuzuwenden, der Klemens vorwirft, es fehle ihm jede Einsicht in den Unterschied des christlichen und vorchristlichen Glaubens, seinem Glaubensbegriffe fehle jede christliche Bestimmtheit. Überhaupt sei die Bedeutung und Thätigkeit

1) Vgl. 27, 1 u. 3 Loofs, Leitfaden der Dogmengesch. S. 63; *πεποίθησις* (spätgriechisch) kommt im N. T. nur bei Paulus vor 2. Kor. 1, 15; 3, 4; 8, 22; 10, 2. Phil. 3, 4. Eph. 3, 12. Joseph. Bell. jud. 1, 3, 1. Scherer S. 189 ff.

2) Scherer S. 198.

Christi für das Glaubensleben der Christen eine ganze geringe. Christus habe die Rolle eines Bußpredigers gehabt, wie etwa Noe und Jonas[1]). Auch Ritschl vermißt in unserem Briefe den Glauben an Christus[2]). Doch hat, wie wir sehen werden, Hilgenfeld recht, wenn er schreibt: „Es könnte zwar scheinen als fehle dem Glauben, wenn er lange vor Christus die Rechtfertigung vermittelte (Abraham) gerade die christliche Bestimmtheit, aber dieser Mangel ist bloßer Schein, nämlich, weil der Glaube der Vorzeit den christlichen Glauben in sich verhüllte“[3]).

Wenn auch wahr ist, daß als Gegenstand der πίστις meistens ausdrücklich nur Gott angegeben ist, so wird doch einmal 58, 2 die allerheiligste Dreifaltigkeit als Grund, als Fundament und Objekt unseres Glaubens bezeichnet. Gott und der Herr Jesus Christus werden auf gleiche Linie gestellt. Der Glaube an die eine wie an die andere Person ist damit ausgesprochen. Also kennt er auch den Glauben an Christus. Das ist doch gewiß ein ganz fundamentaler Unterschied gegenüber dem Glauben der vorchristlichen Zeit.

Ebenso führt 46, 6 über den jüdischen Glauben hinaus und mitten in den christlichen Glauben hinein. Ja, Klemens spricht sogar von einer πίστις ἐν Χριστῷ. Wenn auch damit nicht der Glaube an Christus sondern in Christus gemeint ist, d. i. jener Glaube, der in Christus wurzelt, so daß Christus als Formalobjekt des Glaubens, als der höchste und stärkste Gewißheitsgrund bezeichnet wird, so ist doch damit der spezifische christl. Charakter des Glaubens scharf

1) A. a. O. S. 426. Schon Photius, Bibliotheca CXXVI setzt an dem Briefe des Klemens aus, er versäume bei Erwähnung des Namens unseres Herrn Jesu die ihm als Gott zukommenden Prädikate beizulegen.

2) Die altkathol. Kirche (1857) S. 282. Ähnlich auch Pfleiderer, Paulinismus S. 407. cfr. dagegen Lightfoot l. c. I, 318.

3) Apostol. Väter 1853 S. 86.

ausgeprägt. Sollten sodann nicht auch die oft vorkommenden Doxologieen ein Beweis für den christlichen Glauben sein? Sind doch jene des A. T. wie natürlich an Gott allein gerichtet, während Klemens auch Christus mit in dieselben einschließt [1]). Zwar beziehen sich die Doxologien des Klemens nie auf Christus allein (43, 6 scheint mir auf Gott zu gehen) sondern meistens auf Gott (20, 12; 32, 4; 38, 4) oder auf Gott durch Christus (50, 7; 58, 2; 61, 3; 64; 65, 2). Aber schon durch letztere Ausdrucksweise ist der Unterschied zwischen dem alten und neuen Bund klar gelegt. Wir finden im A. T. gewiß nirgends eine Doxologie als durch einen Propheten vermittelt dargestellt. Deshalb sagt von der Goltz: „Der christliche Charakter zeigt sich am meisten in der Bezeichnung dessen, dem die Doxologie gilt .... entweder wird sie auf Christus bezogen, oder Christus wird Vermittler und Hohenpriester genannt" [2]).

Eine Reihe kleinerer aber deshalb nicht unwichtiger Beobachtungen weisen uns mit Klarheit und Notwendigkeit auf eine spezifisch christliche Bestimmtheit seines Glaubens hin. Der Gott des A. T. ist vor allem der Herrscher, der für seine Untergebenen eine Quelle der Furcht ist: die Allmacht Gottes steht in dem Gottesbegriff des A. B. voran; anders ist es beim Gottesbegriff des N. B., der die Liebe und die Gnade Gottes in den Vordergrund gerückt hat. Hängt Klemens so sehr in alttestamentlichen Anschauungen, so muß sich bei ihm der dem A. T. eigene Gottesbegriff finden. Wie steht es aber bei ihm? Gerade jenes von ihm viel verwendete Prädikat *δεσπότης* (7, 5; 8, 2; 9, 4; 11, 1; 20, 8;

1) Vgl. die vorzüglichen Erörterungen über die Doxologieen v. Chase, the Lord's Prayer in the early church in Texts and Studies (ed. by A. Robinson) I, 3 (1891) S. 168 ff.

2) E. v. d. Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit 1901 S. 135 u. 159. J. Donaldson, a critical history of christian litterature and doctrine 1864 vol I S. 125. Z. f. kath. Theol. 1902 S. 701—728.

20, 11; 24, 1 u. 5; 33, 1; 36, 2; 40, 1; 49, 6; 52, 1; 55, 6; 56, 16; 59, 4; 61, 1; 64), das sonst am meisten das Moment der Macht und Furcht in sich enthält, bezeichnet bei Klemens durchaus den gütigen und barmherzigen Herrn und nicht den furchtgebietenden Herrscher[1]).

Auch fehlt bei ihm nicht die Idee, daß Gott der Vater ist, wenn er auch diesen Ausdruck seltener verwendet (7, 4; 19, 2; 23, 1; 29, 1; 35, 3; 56, 16; 62, 2; vergl. auch 60, 1 und 61, 1)[2]). Der Gedanke von Gott als πατήρ war etwas Neues, ein Fortschritt über die jüd. Gottesidee hinaus. In ihm wird in kurzer und doch eindrucksvoller Art der Unterschied der Gedanken über Gott in der Synagoge und in der Messiasgemeinde vor Augen gestellt[3]). Die Christen waren sich dessen bewußt, daß in diesem Worte etwas lag, worüber alle heidnische und jüdische Gottesverehrung hinausführte[4]).

Was das A. T. kennzeichnet, ist der Partikularismus des Heils, was den Neuen Bund charakterisiert, ist der Universalismus der Gnade. Wie unserem Verfasser der letztere Gedanke durchaus nicht fremd ist, zeigt sich in den Gebeten besonders in 59, 4 und 60, 1 u. 4: er betet für alle Erdbewohner um Frieden, wie ihn Gott ihren Vätern gegeben habe, er fleht, daß alle Völker ihn erkennen mögen; er weiß, daß Gott aus allen Völkern jene, welche ihn

---

1) Bang S. 439 A. 2 u. S. 453 A. 2. Goltz S. 200. Kattenbusch S. 535 f. u. 605 ff.: „Sofern bei Klemens in der Anrufung Gottes abgewechselt wird zwischen δεσπότης u. κύριος sieht man, daß der Briefschreiber sich auch ja in gewisser Weise gerade bei der Bezeichnung als δεσπότης der Gnade Gottes versieht". cfr. 9, 4; 11, 2; 20, 11.

2) Kattenbusch S. 519.

3) Ebda. S. 517 u. 526. Dieckmann a. a. O. S. 124 ff.

4) So urteilt schon Origenes περὶ εὐχῆς c. 22. Näheres bei Kattenbusch S. 539. Wendt, H. Die Lehre Jesu II (1890) S. 142 ff.

lieben, ausgewählt hat (60, 3). So weht uns aus diesen kurzen Bitten der christliche allumfassende Geist entgegen.

Ganz anders der Standpunkt des altt. Schriftstellers, der nur sein Volk Israel kennt und in diesem engen partikularistischen Geiste nur für Israel betet [1]).

Welche Bedeutung hat in unserm Briefe Christus? Die Beantwortung dieser Frage muß endgiltig darüber entscheiden, ob der Glaube des Klemens sich von dem vorchristlichen unterscheidet. Hat Christus wirklich nur, wie Lemme meint, die Rolle eines Bußpredigers gehabt, wie etwa Noe und Jonas? [2]) Aber schon jene Aussage 22, 1, daß Christus im A. B. durch den hl. Geist gesprochen, läßt erkennen, welch hohe Würde Christus zugeschrieben wird. Sodann: hat Christus durch den hl. Geist zu den Männern der Vorzeit geredet, wie kann er mit diesen auf gleicher Stufe stehen? Ihm kommt vielmehr eine weit höhere Stellung im Heilswerke zu [3]).

Wo wird ferner je einer der alttestamentlichen Bußprediger κύριος genannt? Nirgends, weder in den Schriften des A. und N. T. noch bei Klemens. Wie oft aber legt er dieses Attribut Christus bei? Wenn wir recht gezählt haben, nicht weniger als 17mal (Inscr 2, 8; 12, 7; 13, 1; 16, 2; 20, 11; 21, 6; 24, 1; 32, 2; 42, 3; 44, 1; 47, 7; 49, 6; 50, 7; 58, 2; 64, 1; 65, 2 [4]).

Nun ist in der Septuaginta ὁ κύριος stehende Bezeichnung Gottes und dem jüdischen Bewußtsein der vorchristlichen Zeit sind θεός und κύριος ganz gleichwertige Be-

1) Goltz S. 204.

2) a. a. O. S. 426.

3) Harnack bemerkt zu 22, 1: Christum per S. S. locutum esse, Clemens hoc dicit. Unde elucet, quantum attribuerit Christo dignitatem. Vgl. hierüber noch Scherer S. 151 ff. u. Z. f. kath. Theol. 1902 S. 466 ff.

4) Kattenbusch II, 596 ff. (κύριος in N. T. und in der urchristl. Litteratur).

nennungen Gottes [1]). Der Umstand, daß der dem Israeliten von den Schriftlesungen her als technische Bezeichnung Gottes geläufige Titel fast exklusiv auf Christus übertragen worden ist, verlangt den Schluß, daß damit in charakteristischem Maße eine Gleichung zwischen Gott und ihm ausgedrückt werden solle [2]). Es ist κύριος ein „gottheitliches Prädikat" Christi. Dies ergibt sich mit Deutlichkeit aus c. 64,1. Hier nennt Klemens in einem und demselben Satz Gott Κύριος πάσης τῆς σαρκός und Jesus ebenfalls ὁ κύριος. Damit gewinnt doch der Messias Jesus eine gleiche Bedeutung wie Gott. Er ist dem Klemens sicher mehr als ein Jonas oder Henoch: er ist ihm Gott.

Klemens lehrt sodann die Präexistenz Christi (16, 2), die Auferstehung (24, 1; 44, 3), seine Wiederkunft (50, 3); seine Leiden sind Gottes Leiden (2, 1), sein Blut bringt allen Erlösung, die an ihn glauben (12, 7 und 49,6). Ist mit letzteren Worten etwa ausgedrückt, daß Christus bloß ein Beispiel und Vorbild für uns im Leiden sein soll? [3]) Nein, sein Blut ist für unser Heil, ja für alle vergossen; Christi Blut bewegt Gott, den reumütigen Sünder anzunehmen [4]).

Durch alle diese Ausführungen hebt Klemens Christus über die Stellung eines Bußpredigers unendlich weit hinaus [5]).

1) A. Seeberg, die Anbetung des „Herrn" bei Paulus. Dorpat 1891 S. 24. Petavius, theol. dogm. tom II praef c. II. Dictionary of the Bible, ed. J. Hastings II, 206 u. III, 137 s. v. Lord.

2) Gott erhält diesen Titel bei Kl. nur 8 mal (12, 5; 33, 7; 43, 6; 53, 3; 55, 5; 60, 1; 61, 2; 64, 2) Kattenbusch II, 523 A. 76.

3) Ritschl, altkathol. Kirche S. 280.

4) Z. f. w. Theol. 1858 S. 574 ff. Weiteres hierüber bei Bang S. 456—466.

5) Es ist richtig, wenn man bei Auslegung der Formel διὰ χριστοῦ behauptet, Jesus werde in derselben als Mittler des göttlichen Thuns dargestellt; es ist aber nicht richtig, wenn man sich dieses Mittlertum so vorstellt, als bestehe dasselbe ausschließlich in der Ausführung des fremden Willens. Seeberg S. 25 ff. Daß dem Klemens dieses διὰ mehr ist als eine „oratorische Blüte", zeigt Bang S. 466.

Hätte Christus nur diese untergeordnete Stellung eingenommen, die ihm Lemme zuschreibt, wie könnte Klemens dann sagen, durch Christus[2]) erhalten wir Gnade und Frieden (Inscr.), die spezifischen Güter des messianischen Reiches, wir seien durch Christus auserwählt und berufen (32, 4; 46, 6; 50, 7; 59, 2 f. 64; 65, 2), Christus sei die geoffenbarte Thüre der Gerechtigkeit 21,8? Wie könnte er reden von der Erziehung und der Gottesfurcht in Christo (21,8 u. 1,2), von der Lebensführung in Christo (47, 6), vom Heil in Christo (38, 1; 58, 2), von der Gott durch Christus zukommenden Ehre (58, 2; 61, 3; 65, 2)? Alle diese Stellen zusammengenommen machen den Eindruck, daß Christus in ganz einzigartiger Weise auf das Leben des Christen einwirkt, daß sein Wirken ein ganz anderes ist, als das eines Noe und Jonas. Wenn in Christus des Menschen einziges Heil ist, wenn wir durch ihn gerecht sind vor Gott, so ist damit, wie Möhler sagt, der Glaube an die Gottheit Christi ausgesprochen und stände auch von seiner hohen Würde sonst kein Laut aufgezeichnet. „Erhabener", sagt der Altmeister der Patrologie an einer andern Stelle, „als Klemens hat keiner von Christus gesprochen, als, wenn er sagt, nachdem er den christlichen Wandel geschildert hat: „das ist der Weg, auf dem wir unser Heil, Christum Jesum finden[1])" (36, 1 ff.).

Wir haben somit gesehen, daß Klemens den Glauben an Christus kennt, daß demselben die christliche Bestimmtheit nicht abgeht, daß ihm der Unterschied des christlichen und vorchristlichen Glaubens klar ist.

1) Athanasius d. Gr. (2. A. 1844) S. 5.

(Fortsetzung folgt.)

II.

Rezenſionen.

1. **Commentarius in Ecclesiasticum** cum appendice: textus Ecclesiastici Hebraeus descriptus secundum fragmenta nuper reperta cum notis et versione litterali latina, auctore **Josepho Knabenbauer** S. J. (Cursus scripturae sacrae: Comment. in Vet. Test. pars II. in libros didacticos VI.) Parisiis, Lethellieux, 1902. 476. LXXXIII p. gr. 8°. Preis: M. 10,40.
2. Der **jüngſt wiederaufgefundene hebräiſche Text des Buches Ekkleſiaſtikus** unterſucht, herausgegeben, überſetzt und mit kritiſchen Noten verſehen von Dr. theol. **Norbert Peters,** Prof. d. Theol. an d. biſch. philoſ.-theolog. Fakultät zu Paderborn. Freiburg i. Breisgau, Herder 1902. XVI 92*. 448 S. Preis: M. 10.—.

Mit aufrichtiger Freude begrüßen wir die Thatſache, daß das im letzten Jahrzehnt neu erwachte wiſſenſchaftliche Intereſſe für das Weisheitsbuch des Siraciden auch auf katholiſcher Seite ein lebhaftes Echo gefunden hat. Vor zwei Jahren konnten wir in dieſer Zeitſchrift (1901 S. 117—119) Heinrich Herkennes treffliche Unterſuchung über die altlateiniſche Ueberſetzung zum Ekkleſiaſtikus anzeigen, und heute ſind wir in der glücklichen Lage, gleichzeitig über zwei bedeutſame Werke katholiſcher Gelehrter berichten zu können.

Knabenbauers Kommentar bezweckt laut Vorwort den Text des Ekkleſiaſtikus, der saepius satis obscurus ſei, nach Sinn, Zuſammenhang und Gedankenfortſchritt zu erklären. Dieſen Zweck hat der Verf. durch ſeine überaus fleißige Publikation vollauf erreicht. Sein Buch ſtellt zwar an den Studierenden gewiſſe An-

forderungen, weil es eben lateiniſch geſchrieben iſt und deshalb der bei dieſem Buche mitunter recht ſchwierige Wortlaut der Vulgata nicht durch entſprechende genaue Verdeutſchung klar gemacht werden kann, aber gleichwohl glauben wir, daß dieſer Kommentar auch für die Praxis ſeine Dienſte leiſten und namentlich als Grundlage akademiſcher Vorleſungen über den Ekkleſiaſtikus ſich bewähren dürfte. Zum letzteren Zwecke iſt das Buch deshalb ſo geeignet, weil Knabenbauer den glücklichen Gedanken gehabt hat, die drei Texte, den lateiniſchen, griechiſchen und hebräiſchen zum Abdruck zu bringen, die beiden erſteren in zwei gegenüberſtehenden Kolumnen, ſo daß das Plus der Vulgata regelmäßig ſofort in die Augen ſpringen muß, den hebräiſchen Text am Schluſſe des Buches, ſo wie er in den Handſchriften lautet, unter prinzipiellem Verzicht auf Konjekturen (abgeſehen natürlich von der Korrektur offenkundiger Schreibfehler). Auch dieſer Text iſt auf zwei Kolumnen verteilt, inſofern als dem hebräiſchen Wortlaut eine ganz wörtliche lateiniſche Ueberſetzung unmittelbar gegenüber geſtellt wird.

Aus den umfaſſenden Prolegomenen, welche K. der Einzelerklärung voranſchickt, ſei insbeſondere der mit gründlicher Gelehrſamkeit gearbeitete Abſchnitt über die griechiſche Verſion hervorgehoben.

Das Werk von Norbert Peters iſt ausſchließlich der Textkritik gewidmet. Der Verf., als methodiſcher Kritiker durch mehrere frühere Publikationen ſchon bewährt, ſucht die bis jetzt entdeckten und veröffentlichten hebräiſchen Sirach-Fragmente in ihrem urſprünglichen Wortlaute herzuſtellen.

In den Prolegomena behandelt P. die Geſchichte der Auffindung des hebräiſchen Textes, die äußere Form der Handſchriften, deren gegenſeitiges inneres Verhältnis, den Charakter des hebräiſchen Textes, die griechiſche und ſyriſche Verſion. Beſondere Beachtung verdient das vierte und letzte Kapitel, in welchem der Verf. „die textkritiſche Methode“ erörtert. Der hier aufgeſtellte und entwickelte ſechsfache Kanon zeigt den gründlichen Methodiker namentlich in den unter II, 5, IV, 1—3 und VI dargelegten Grundſätzen. Daß der nach dieſer Methode hergeſtellte hebräiſche Text

nicht den Anſpruch auf abſolute Sicherheit ſeiner Identität mit der urſprünglichen Form erheben kann, bedarf für den Kundigen nicht erſt betont zu werden, in dieſem Falle umſoweniger, als der Verf. ſelbſt im Vorwort S. VI dieſer Erkenntnis unverholenen Ausdruck gibt. Einzelbelege beizubringen, verbietet mir die Rückſicht auf die Raumverhältniſſe unſerer Zeitſchrift. Nur einen allgemeinen Geſichtspunkt möchte ich kurz berühren. P. läßt ſich durchgängig von der Vorausſetzung leiten, daß der Gottesname *Κύριος*, wenn er in G einem El oder Elohim in H gegenüberſteht, für die Urſprünglichkeit des Namens Jahwe an der betreffenden Stelle zeuge. Ich vermag dieſen methodiſchen Kanon nicht zu billigen, aus zwei Gründen: einmal läßt ſich konſtatieren, daß ein Teil der alexandriniſchen Ueberſetzer eine individuelle Vorliebe für den Namen *Κύριος* hatte und ihn deshalb ſetzte auch ohne hebräiſches Aequivalent, dies könnte bei dem Ueberſetzer des Ekkleſiaſtikus auch der Fall geweſen ſein; und zweitens darf die Beobachtung, daß das ſpätere Judentum den Gebrauch des Namens Jahwe mehr und mehr vermied, nicht unmittelbar auf Jeſus Sirach übertragen werden. Denn die ſchriftſtelleriſche Weiſe dieſes kanoniſchen Autoren iſt vielfach, und ſpeziell in dem Gebrauch der Gottesnamen, gelehrt-archaiſierend: er liebt es offenbar, alte, ſonſt längſt außer Gebrauch gekommene Gottesbezeichnungen (z. B. Schild Abrahams, Starker Jakobs u. ſ. w.) zu repriſtinieren. Es iſt daher nicht ausgeſchloſſen, daß er auch dem Gottesnamen Jahwe gegenüber ähnlich verfahren ſei.

Der Gebrauch des Buches, deſſen ſolide, bis ins kleinſte Detail hinein zuverläſſige Gründlichkeit ihm bleibenden Wert ſichern wird, wäre praktiſch bequemer gemacht worden, wenn der Verf. ſich entſchloſſen hätte, den hebräiſchen Text zweimal abdrucken zu laſſen: in einer Kolumne den Wortlaut, wie ihn die Handſchriften geben, nebſt kritiſchem Apparat für die zwei- oder dreifach erhaltenen Stücke, und in der anderen Kolumne den kritiſch geſichteten Text.

Vetter.

Das Buch des Propheten Nahum. Erklärt von Dr. **Otto Happel,** Prediger in Kitzingen. Würzburg, Göbel und Scherer, 1902. V. 106 S. 8°. Preis: M. 3.

Im Jahrg. 1900 dieser Zeitschrift S. 446 ff. haben wir desselben Verf. Kommentar zu Habackuk angezeigt. Das damals geäußerte Urteil können wir auch für dieses Buch wiederholen. Die Erklärung verrät durchgängig den selbständigen, gründlichen Forscher und scharfsinnigen Kritiker. Ein Teil des Kommentars, nämlich die Bearbeitung des 1. Kapitels wurde vom Verf. bereits im J. 1900 veröffentlicht unter dem Titel „Der Psalm Nahum kritisch untersucht" (vgl. unsere Anzeige in dieser Zeitschr., 1901, S. 311 ff.). Die vorliegende Ausgabe ist übrigens kein bloßer Wiederabdruck der früheren Schrift.

In einem Punkte vermögen wir seinen Ergebnissen nicht zuzustimmen, nämlich in der Datierung des Buches. H. verweist die Abfassung des Buches Nahum in die makkabäische Zeit, genau in die Jahre 167 und 165 v. Chr. Die Idee wird mit dem ganzen Scharfsinn durchgeführt, der die Arbeitsweise des Verf. auszeichnet, aber überzeugend können wir die Begründung nicht finden, sie erweist nur die Möglichkeit, die Entstehung des Buches etwa auch aus der makkabäischen Zeit zu erklären. Diese Möglichkeit wird aber positiv ausgeschlossen durch die an 5. Stelle vom Verf. (S. 16. 17) gewürdigte Gegeninstanz, das Zeugnis des Buches Sirach 49, 12 (10). Daß Jesus Sirach an dieser Stelle nicht die zwölf sog. kleinen Propheten des Kanons erwähne, sondern nur sagen wolle, „daß man außer Isaias, Jeremias, Ezechiel noch zwölf (runde Zahl?) andere prophetische Männer verehrte", ist eine Deutung des klaren Wortlautes, wie sie gesuchter kaum sein könnte.

Wir halten also das Buch Nahum nicht für makkabäisch und überhaupt nicht für nachexilisch, glauben aber, daß der bezügliche Irrtum den sonstigen hohen Wert unseres Kommentars wenig beeinträchtige, nicht einmal für solche Stellen, bei deren Deutung die Erklärung unter dem Eindruck dieser Hypothese steht, wie 3, 8. Denn der interessante Nachweis, daß No an dieser Stelle Glosse

ist, und der ursprüngliche Wortlaut nur Amon enthielt, behält auch so seine Giltigkeit. Vetter.

Ueber die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel. Studien u. Erwägungen von D. **Rudolf Kittel,** Prof. d. Theol. in Leipzig. Leipzig, Deichert. 1902. 86 S. 8°. Preis: M. 2.—.

Die Schrift befaßt sich mit dem Nachweise, daß „eine kritisch gereinigte Ausgabe des hebräischen Bibeltextes ein Bedürfnis für Schule, Universität und Privatstudium ist", und prüft im Weitern die Grundsätze, nach denen eine solche Ausgabe herzustellen wäre.

Die Untersuchung bietet reiches Interesse auch für solche Leser, welche nicht unmittelbar an der für die alttestamentliche Exegese allerdings brennenden Frage interessiert sind, sowohl durch ihre Beherrschung der Litteratur (S. 44, Nr. 41 hätte übrigens neben Löhrs Kommentar unbedingt auch N. Peters' Monographie über I. Sam., Kap. 17. 18 erwähnt werden sollen), als insbesondere durch die musterhaft klare Orientierung über die in Betracht kommenden Einzelfragen.

Mit dem schließlichen Vorschlag des Verf., einem Kompromißvorschlage, können wir uns nicht befreunden. Uns will scheinen, daß der Seite 77, Nr. 82 berührte Weg, wornach der massoretische Text als Grundlage abzudrucken, die Verbesserungen aber als Fußnoten beizugeben wären, die einzig richtige Methode sei. Jede andere Methode ist doch immer subjektiv. Vetter.

Die **Fortschritte der biblischen Wissenschaften in sprachlicher und geschichtlicher Hinsicht.** Von **Gottfried Hoberg,** Dr. d. Phil. u. d. Theol., Prof. d. Theol. Zweite, vermehrte Ausgabe. Freiburg, Herder 1902. 30 S. 4°. Preis: M. 1.—.

Die **älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch.** Zum ersten Male herausgegeben von **Gottfried Hoberg,** Dr. d. Phil. u. d. Theol., ord. Prof. d. Univ. Freiburg i. B. Zweite Ausgabe. Freiburg, Herder 1902. 91 S. 4°. Preis: M. 3.—.

Beide Publikationen sind Gelegenheitsschriften, die erste eine

Prorektoratsrede vom 7. Mai 1902, die zweite ein Universitätsprogramm vom 9. Sept. 1902. In der erstgenannten Prorektoratsrede hat der Redner sich das Thema sehr weit gesteckt, so daß bei dem großen Umfange des zu behandelnden Stoffes innere Erweiterung bisheriger Forschungen nicht mehr möglich war. Im übrigen aber bietet die Rede ein übersichtliches und belehrendes Bild der biblischen Disziplin und ihrer Geschichte.

Die zweite Schrift beginnt mit litterarischen Erörterungen über das Buch Baruch, berichtet über seine Geschichte in der Ueberlieferung der Kirchenväter, über die bisherigen Ausgaben des lateinischen Textes, und über die im Codex Gothicus Legionensis enthaltene selbständige lateinische Uebersetzung. Die letztere wird Seite 30—65 publiziert in der Weise, daß in 4 Kolumnen neben einander steht der LXX Text, der lateinische Text des Cod. Legionensis, der Vulgatatext und der von Sabatier (Reims 1743) edierte lateinische Text. Von S. 66—83 folgt der Brief des Propheten Jeremias in 3 Kolumnen (LXX, Legion., Vulg.). S. 86—91 wird aus der Peschittha-Ausgabe von Mosul (1887, 1888), deren wissenschaftliche Bedeutung vom Herausgeber übrigens doch überschätzt werden dürfte (vgl. Euringers Referat über die ostsyrischen Bibeltexte in den bibl. Studien VI, 1. 2. 1901, S. 122 ff.; sowie Peters, der hebr. Text des Buches Ekklesiastikus, 1902, S. 60), der syrische Text des apokryphen Briefes Baruch abgedruckt, welcher sonst den Schluß der syrischen Baruchapokalypse bildet. Da in der Uebersetzung von Rothstein (bei Kautzsch, Pseudepigr. d. A. Test. 1900, S. 442 ff.) die Mosuler Ausgabe und ihr Text nicht berücksichtigt ist (vgl. a. a. O. S. 412), so wäre die Beigabe einer deutschen Uebertragung des Mosuler Textes wohl wünschenswert gewesen. Vetter.

Der Epiphanios von Cypern *Ἔκθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν* armenisch und griechisch herausgegeben von **Franz Nikolaus Finck.** Marburg i. H., Elwert, 1902. 120 S. kl. 8°. Preis: M. 2.50.

Des Nilos Doxopatres *Τάξις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων* armeniſch und griechiſch herausgegeben von **Franz Nikolaus Finck.** Walarſchapat, Druckerei des Katholikats von Etſchmiadſin, 1902. 46 S. 4°. Preis: M. 2.50.

Die beiden Werke, das des Epiphanios von Cypern und das des Nilos Doxopatres gehören derſelben Kategorie an, der byzantiniſchen kirchlich-ſtatiſtiſchen Litteratur, obwohl ſie ihrer Abfaſſungszeit nach ziemlich auseinanderliegen, denn Epiphanios war Erzbiſchof auf Cypern im 4. Jahrh., Nilos Doxopatres aber lebte im 12. Jahrh. auf Sicilien und ſpäter in Konſtantinopel, ſein obengenanntes Werk ſchrieb er genau im Jahre 1143 (vgl. Krumbacher, Geſch. der byzantin. Literatur, 2. Aufl. 1897, S. 415). Das Intereſſe für kirchliche Geographie und Statiſtik hatten die Orientalen mit den Griechen gemeinſam, und es iſt daher gar nicht zu verwundern, daß die betreffende Litteratur ihre Ueberſetzer auch unter den Armeniern fand. Der deutſche Armeniſt F. N. Finck, wie kaum ein zweiter europäiſcher Gelehrter, mit den handſchriftlichen Schätzen der armeniſchen Bibliotheken vertraut, hat die armeniſchen Ueberſetzungen, die hier durch ihn zum erſten Male veröffentlicht werden, einem Pergamentkodex des Kloſters Etſchmiadſin entnommen. Der Kodex iſt undatiert, ſtammt aber nach Fincks wohlbegründeter Vermutung (Zeitſchr. f. armen. Philologie, 1902, S. 116. 117) wohl aus dem J. 1300, oder iſt jedenfalls nur ganz unweſentlich jünger.

F. bringt in ſeiner Ausgabe ſowohl den armeniſchen als den griechiſchen Text in je zwei einander gegenüberſtehenden Kolumnen zum Abdruck. Den Wortlaut der griechiſchen Kolumne entnimmt er G. Partheys Sammelwerk über die notitiae episcopatuum (Hieroclis Synecdemus et notitiae Graecae episcopatuum. Accedunt Nili Doxopatrii notitia patriarchatuum et locorum nomina immutata, ex recognitione Gustavi Parthey, Berolini, 1866). Dort ſteht S. 150—161 der griechiſche Text des Epiphanios, S. 265 bis 308 der des Nilos Doxopatres. Für die Herſtellung des armeniſchen Textes benutzt der Herausgeber bei der Schrift des Epiphanios ausſchließlich den obgenannten Pergamentkodex, bei

Doxopatres aber außerdem noch zwei weitere, ebenfalls der Klosterbibliothek von Etschmiadsin zugehörige Handschriften.

Bei Epiphanios stellt die armenische Uebersetzung eine ziemlich getreue Wiedergabe des griechischen Originals dar, nur übertrifft sie den griechischen Text wohl um das Doppelte an Umfang, indem sie ganz umfassende Erweiterungen enthält, die im Griechischen fehlen. Dies sind jedoch nicht, oder jedenfalls nur zum geringsten Teile Interpolationen des Armeniers. Vielmehr wird das beiderseitige Mißverhältnis damit zusammenhängen, daß die griechische ἔκθεσις des Epiphanios uns nur in dem Auszuge überliefert ist, welchen Konstantin Porphyrogennetos seiner großen ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως (de caerimoniis aulae Byzantinae) einverleibt hat, während der armenische Uebersetzer die Schrift des Epiphanios offenbar separat und als Ganzes vor sich hatte. Anders liegt die Sache bei Nilos Doxopatres. Nicht bloß ist die armenische Uebersetzung hier durchgängig sehr frei, sondern sie enthält auch Stücke, die Interpolationen des Armeniers zu sein scheinen, anderseits wieder mehrmals Umstellungen einzelner Bestandteile des griechischen Textes, und endlich ganz umfassende Lücken gegenüber vom Griechischen. Ich muß mich damit begnügen, diesen Sachverhalt in meiner Anzeige zu konstatieren. Für einen Kirchenhistoriker wäre es wohl eine dankbare Aufgabe, das genaue Verhältnis beider Texte, des griechischen und armenischen zu prüfen. Für solche Zwecke, für die Bearbeitung und Ausnützung dieser armenisch-griechischen Texte durch fachmännische Historiker möchten wir wünschen, daß der Herausgeber, aus dessen Sammelmappe gewiß noch weitere ähnliche Publikationen zu erhoffen sind, den armenischen Texten jeweils eine lateinische Uebersetzung beigeben wollte. So würde er den Historiker in den Stand setzen, armenische Texte auch ohne eigene Kenntnis des Armenischen wissenschaftlich zu verwerten.

Vetter.

Die Urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder von **Ernst v. Dobschütz.** Leipzig, Hinrichs 1902. X und 300 S. Preis: M. 6.

In diesem Buche wird die Frage zu beantworten gesucht: wie sah es in den urchristlichen Gemeinden aus? welches war der faktische Zustand ihrer Sittlichkeit? Die Lösung dieses Problems beansprucht in der That das höchste Interesse nicht bloß der Theologen, sondern auch der Sozialpolitiker und der Gebildeten überhaupt. Soweit es sich um einzelne dieser Gemeinden, Jerusalem, Rom, Korinth handelt, liegen namhafte Beiträge zu einer derartigen Untersuchung da und dort in exegetischen und Einleitungswerken vor, eine systematische Bearbeitung des Gegenstandes fehlte bis jetzt. Darum ist dem Unternehmen des Verf. die Anerkennung seitens der Besten gesichert. Er hat das Urchristentum behandelt, indem er den Tod Jesu und die Zeit Hadrians als die beiden Grenzpunkte ansieht. Man wird mit dieser Umgrenzung ebenso einverstanden sein wie mit den im Vorwort ausgesprochenen Gedanken und Grundsätzen. An die Spitze der Einleitung, wo das Problem und die Quellen besprochen werden (S. 1 ff.), ist die herrliche Schilderung gesetzt, welche der Apologet Aristides einst dem Kaiser Hadrian von dem Leben der Christen gegeben hat (vgl. Quartalschr. 1892 S. 552 f.). In dem Rückblick auf die gefundenen Ergebnisse (S. 252 ff.) wird dann dargelegt, daß Aristides mit seiner glänzenden und begeisterten Schilderung des Christenlebens Recht hatte. Wenn man nämlich die hier in Betracht kommenden Quellen befragt, so entdeckt man ja wohl in den sittlichen Zuständen der ältesten Christengemeinden manche Flecken und Unvollkommenheiten, welche indes das Wesen des Bildes nicht ausmachen und darum den Glanz desselben nicht zu beeinträchtigen vermögen; es bleibt daher der Satz bestehen, daß das Christentum in der bezeichneten Periode auf dem sittlichen Gebiet den Beweis seiner übernatürlichen Kraft erbracht hat. Dieses Resultat der von D. angestellten Beweisführung dürfte als unumstößliches zu betrachten sein. Den ganzen Beifall verdient die kluge, besonnene und nüchterne Art der Beurteilung: auch die Urgemeinde in Jerusalem und die übrigen ältesten Stiftungen setzten sich nicht aus Engeln, sondern aus Menschen zusammen und neben den vielen Lichtseiten fehlten die Schattenseiten nicht; andererseits darf uns

das Vorhandensein einzelner Makeln in dem Sittenbilde dieser oder jener Gemeinde nicht zur Unterschätzung verleiten; es ist dies ein sehr wichtiger Gesichtspunkt, welchen ich ähnlich wie der Verf. in der Abhandlung über die Zustände in Korinth zur Zeit von I Kor. (Einleitung S. 476 ff) mit aller Schärfe hervorgehoben habe. Wenn ich somit das Unternehmen D.s an sich wie die Methode und manches Ergebnis beifallswürdig finde, so muß ich meinen abweichenden Standpunkt in mehr als einer Beziehung bestimmt zum Ausdruck bringen. Ich beschränke mich hier auf einzelne Punkte. Es hängt bei Lösung des vom Verf. in Angriff genommenen Problems sehr viel von dem Urteil über die Quellen ab, und in diesem Betreff vermag ich ihm, ich denke, mit vielen anderen nicht zu folgen. Den Jakobusbrief, I Petr., die Pastoralbriefe betrachtet er nicht als Produkte des Herrnbruders Jakobus, des Petrus und Paulus, sondern als solche unbekannter Größen, welche erst nach dem Hingang jener Apostel die genannten Briefe abgefaßt haben. Der Autor der johanneischen Schriften ist ihm der „ephesinische Johannes", der wohl ein geborner Jude und Jerusalemit und mit dem Herrn in dessen letzter Zeit in Berührung gekommen war, wenn er auch nicht zu den Zwölfen, den ständigen Begleitern Jesu gehörte (S. 155); der Hebräerbrief ist gleichfalls nach dem Tode des Paulus entstanden und an die Gemeinde in Rom oder einen Teil derselben gerichtet. Diese Anschauungen sind nicht erwiesen und sind nicht zu erweisen und haben vor allem die gesamte Tradition der Kirche gegen sich. Wer diese berücksichtigt, alles prüft und das Gute behält, wird anders über die Entstehung jener Schriften, dieser Quellen bei Untersuchung unserer Frage, urteilen und darum auch zu vielfach andern Resultaten kommen als v. D.; ein solcher wird, wie es an sich in der Natur der Sache liegt, die Untersuchung mit der Urgemeinde in Jerusalem und den übrigen judenchristlichen Kirchen in Palästina beginnen, die Apg. (I. Teil), den Jakobus- und Judasbrief, sowie das Schreiben an die Hebräer als Quellen benützen und dann erst zu der Darstellung der sittlichen Zustände in den heidenchristlichen Gemeinden fortschreiten. Das ist ein Punkt, die Benützung der Quellen. Ein anderer Punkt.

Bei der Beschreibung des sittlichen Zustandes in der Urgemeinde auf Grund des Berichtes der Apg. (S. 104 ff.) macht v. D. den Lukas zum Vertreter des Kommunismus: Lukas sei ganz begeistert für die Gütergemeinschaft; wie er schon in seinem Evangelium leise Züge der Art vorgebracht, so thue er dies noch deutlicher im zweiten Werk; es hänge dies zusammen mit seinem Bestreben, den Zustand der ersten Christenheit zu idealisieren; so rede er denn von einer Regel und einer Pflicht der Christen jener Tage, sich des Privatbesitzes zu Gunsten der Gemeinschaft zu entäußern; in Wirklichkeit habe solche Gütergemeinschaft nicht stattgefunden. Fügt man aber mit solchen Worten nicht dem Lukas Unrecht zu? Er verschweigt doch wahrhaftig auch nicht die Schattenseiten in dem Leben der Urgemeinde, wie die Perikope 5, 1 — 11 und wiederum 6, 1 — 2 zeigt. Allerdings mag man fragen, warum er, nachdem er schon 2, 42 — 47 ein in den lebhaftesten Farben gezeichnetes Bild von dem Leben der ersten Christen seiner Schrift einverleibt hat, 4, 32 ff. nochmals auf eine ähnliche Schilderung zurückkommt, und darauf wird man antworten: Lukas hat überhaupt eine Freude an der Wiedergabe ergreifender, das Gemüt anregender Vorgänge und Scenen; sodann will er 4, 32 ff. darthun, daß das Innenleben der Gemeinde durch das inzwischen eingetretene namhafte Wachstum und die begonnene Anfeindung von außen keinerlei Veränderung erlitt, daß vielmehr auch jetzt wie früher die Angehörigen der christlichen Gemeinschaft das Bestreben beseelte, das Ideal christlicher Liebe und Eintracht zu verwirklichen. Lukas schildert 4, 32 ff. die vollkommene Liebe und Opferfreudigkeit der Gläubigen zu Jerusalem, aber man übersehe nicht, daß er die einzelnen Christen ganz ausdrücklich als Besitzer von Häusern und Ländereien bezeichnet (4, 32 *τῶν ὑπαρχόντων*; vgl. 4,34) und bemerkt, der eine habe heute, der andere morgen die Veräußerung vorgenommen, wodurch ja der Gedanke an eine allgemeine, gesetzliche und gleichzeitige Veräußerung des Privatbesitzes zu Gunsten der Gemeinschaft ausgeschlossen wird; man übersehe nicht, daß der Fall des Barnabas, wie nicht minder der des Ananias und der Sapphira (5, 4!) die volle Freiheit des einzelnen beweist; man übersehe

endlich nicht, daß die 6, 1 ff. von Lukas gemachte Mitteilung über Witwenpflege gleichfalls die Annahme einer abſoluten Gütergemeinſchaft vollſtändig ausſchließt. Ein weiterer Punkt. Bei der Ausführung über die ſittlichen Zuſtände in Korinth (S. 17 ff.) läßt v. D. die dortigen Chriſten als eine völlig führerloſe Herde erſcheinen: es fehlte an einer zuſtändigen Perſönlichkeit, welche die Ordnung handhaben und Verfügungen treffen konnte (vgl. S. 49), es gab noch ſchlechterdings nicht den Unterſchied eines handelnden Klerus und einer empfangenden Gemeinde (S. 21). Nun geben ja gewiß die beiden Korintherbriefe von einer Organiſation kaum einige Andeutungen, wie die neuteſtam. Urkunden auch über das kultiſche Leben der Gemeinden nur einige ſpärliche Notizen bieten. Aber v. D. weiß doch, daß Paulus wenigſtens in ſeinem Philipperbrief (1, 1) Biſchöfe und Diakonen erwähnt; ſoll da die Annahme ungereimt ſein, daß Paulus, was er in Makedonien und nach dem Zeugnis der Apg. (14, 23) in Südgalatien ſchon auf ſeiner erſten Miſſionsreiſe that, auch in Korinth anordnete? Muß nicht auch v. D. im I. Kor. 16, 15 f. die Tendenz des Apoſtels finden, die Autorität des Stephanas zu ſtärken (S. 81)? Darnach darf man doch wohl in dieſer Stelle eine Andeutung des amtlichen Berufs von Stephanas ſehen; und warum überſieht v. D. den indirekten Beweis für die Exiſtenz von kirchlichen Beamten in Korinth ſchon zur Zeit des Paulus in I Klemens, den er doch ſo hoch ſchätzt? man erinnere ſich an Kap. 42. 43. 44. Ein weiterer Punkt. Der Verf. verlegt den Galaterbrief in die Zeit 57/58 (S. 78), alſo in die Zeit nach Abfaſſung der Korintherbriefe. Darin ſcheint mir wenigſtens eine vollkommene Mißkennung der ganzen judaiſtiſchen Entwicklung zu liegen. Doch kann das hier nicht weiter verfolgt werden. Ein letzter Punkt ſei namentlich angeführt. Wer eine Unterſuchung anſtellt über den ſittlichen Zuſtand der älteſten chriſtlichen Gemeinden, der muß an ganz herorragendem Orte auch ſprechen von der Quelle, aus welcher die Angehörigen dieſer Gemeinden die Kraft zum Ringen nach dem ſittlichen Ideal ſchöpften. Die neuteſtam. Urkunden reden davon wenig, aber doch gerade genug, um uns darüber Klarheit zu verſchaffen. Man denke an

Apg. 2, 46; I Kor. 10, 16; 11, 23 ff; Joh. 6, 27 ff.; 15, 1 ff. Es ist mir nicht entgangen, daß nach D. Paulus die Lehrverkündigung höher gestellt haben soll als das Sakrament (S. 23); allein das beruht nur auf einer mißverständlichen Auslegung von I Kor. 1, 14 ff.; Paulus hat die Taufe genau so gewertet wie der Herr selbst (Joh. 3, 1 ff.), und seine Worte über den Genuß der Eucharistie (I Kor. 10, 16) können nicht anders interpretiert werden denn von einer wirklichen Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi, welche nach Joh. 6, 54 und 57 in der That „eine Medizin der Unsterblichkeit" ist (S. 24). Noch viele andere Aufstellungen in dem Buche möchten als weniger probabel oder als ganz unrichtig bezeichnet werden; der Verf. wäre vielleicht wenigstens vor einer gewissen Zuversichtlichkeit in der Exposition vieler fragewürdigen Ansichten bewahrt worden, wenn er einigen Einblick in katholische Litteratur zu nehmen sich die Mühe genommen hätte. Allein dies hat v. D. ebenso verschmäht, wie sehr viele seiner Konfessionsgenossen.

Belser.

Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner. Von Prof. Dr. **Aug. Bludau.** [Bibl. Studien VII, 5] Freiburg, Herder, 1902 (VII, 145 S. gr. 8°) M. 3.20.

Diese Schrift untersucht eingehend die Entstehungsgeschichte, Anlage, Tendenz und Wirkungen der zwei ersten griechischen Bibelausgaben des Neuen Testamentes, die von Erasmus 1516 und 1519 bei Froben in Basel veranstaltet wurden. Dieselben gewannen bekanntermaßen der Complutensischen Polyglotte, die schon vorher (1514) vollendet, aber erst später ausgegeben und in die christliche Welt eingeführt wurde, den Vorrang ab. Die Erasmusausgabe gelangte gleich zu sehr großer Verbreitung und war für eine lange Folgezeit von größtem Einfluß, indem sie den textus bestimmte, was nach dem Urteil kompetenter Kritiker gerade kein Glück war. Aus der zweiten Edition floß Luthers Uebersetzung. Durch mehrere Jahrhunderte hindurch mußte man sich mit dem auf die paar jungen, geringwertigen Handschriften zurückgehenden Text des Erasmus (und der anderen ersten Her-

ausgeber) begnügen und seine Lesefehler erhielten sich bis in unsere Tage. War die Geschichte der Erasmuseditionen auch bisher schon weit mehr erhellt als die immer noch vom Schleier des Geheimnisvollen umgebene Geschichte jener spanischen Textausgabe, so wird sie doch durch die vorliegende genauere Durchforschung, die das reiche Material namentlich der Briefe und Streitschriften nutzbar macht und ihren Gegenstand „in enger Verbindung mit den Strebungen und Strömungen jener erregten Zeit" behandelt, in mehrfacher Hinsicht noch weiter aufgeklärt. Aus der so angelegten Bearbeitung fällt auch neues Licht auf die Wirksamkeit und den Charakter des großen Humanisten. Der Verf. anerkennt nicht bloß bereitwilligst die seltene Befähigung des Erasmus zur Herausgabe der hl. Schrift, er schätzt auch das Verdienst der Arbeit selbst nicht gering in Anbetracht der damaligen Zeit und textkritischen Begriffe. Aber „das Verdienst des E. bei Herausgabe des griechischen Bibeltextes hätte größer sein können, wenn er bei reicherer Muße mit Aufbietung aller seiner Kräfte und der für eine solche Aufgabe doppelt notwendigen Gewissenhaftigkeit gearbeitet hätte. Leider machte er sich ohne die gehörige Vorbereitung und mit unzureichenden Hilfsmitteln ausgerüstet an die Arbeit und vollendete sie ziemlich leichtfertig und in verhältnismäßig kurzer Zeit". „Im Grunde war es doch ein Opfer, das Erasmus dem Verleger brachte, welcher dadurch allerdings den Gelehrten von Alcala zuvorkam, das ihn aber hinderte, der öffentlichen Sache alle die Dienste zu leisten, zu denen er imstande gewesen wäre". Die von modernen Schriftstellern bisweilen aufgestellte Behauptung, daß die Edition des Erasmus erst der weiten Welt und der großen Masse das Evangelium erschlossen habe, wird richtig gestellt (32 f.). E. fügte dem Text eine neue, selbständige, von der Vulgata in manchen Stücken abweichende lateinische Uebersetzung bei, ein Unternehmen, das als der jahrhundertjährigen Praxis der Kirche zuwiderlaufend vielfach auf Bedenken und Widerspruch stieß. E. wußte es zu rechtfertigen, und Verf., der besonders hervorhebt, daß eine abweichende Uebersetzung im Sinne des E. noch nicht immer eine Verurteilung des Vulgatatextes involvierte, urteilt auch

über diesen „Versuch, die biblischen Schriftsteller reiner, richtiger, deutlicher als bis auf seine Zeit in der lateinischen Sprache reden zu lassen", im ganzen nicht ungünstig. Schärfer schon über die annotationes, in denen E. an kirchlichen Lehren und Institutionen eine Kritik übte, die Anstoß erregen mußte. Uebersetzung und „Anmerkungen" sind durch Proben illustriert.

Der 2. Teil ist den „Streitigkeiten" gewidmet, in die E. durch seine Publikation verwickelt wurde. Es sind: die Streitigkeiten in England und Frankreich; in Deutschland mit Luther, Melanchthon, Eck; in den Niederlanden; die Fehde mit dem Engländer Lee; mit dem spanischen Theologen Stunica und mit dessen Landsmann Carranza. Dieser Abschnitt giebt ein recht interessantes Bild von den Anschauungen und Strömungen in der damaligen gelehrten und theologischen Welt. Die Polemik gegen Erasmus erscheint zwar in vielen Stücken gerechtfertigt; doch hielten sich seine Gegner oft nicht in den Grenzen der Sachlichkeit und Gerechtigkeit. An leidenschaftlicher Heftigkeit aber, die uns abstößt, ließen sich gewisse ihrem Haupte zu Hilfe kommende Humanisten von niemand übertreffen. Der Verf. hat sich redliche Mühe gegeben, Licht und Schatten billig zu verteilen und vor allem den Leistungen des E. gerecht zu werden.

Bärenweiler (Württbg.). Dr. E. Dentler.

Joseph Kardinal **Hergenröther's Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.** Vierte Auflage, neu bearbeitet von Dr. J. P. Kirsch, Päpstl. Geheimkämmerer, Prof. an d. Univ. Freiburg i. d. Schw. Erster Band: Die Kirche in der antiken Kulturwelt. Mit einer Karte: Orbis christianus saec. I—VI. Freiburg i. B., Herder 1902. XIII, 722 S. gr. 8°. M. 10.—.

Seit der 3. Auflage der Hergenröther'schen Kirchengeschichte (1884/86) sind fast anderthalb Jahrzehnte dahin gegangen, und es war für eine neue Auflage nicht wenig zu verbessern, um so mehr, als der Verfasser bald nach dem Erscheinen des Werkes zu einem Amt berufen wurde, das ihm nicht gestattete, dem Buch all die Sorgfalt zuzuwenden, die er selbst als wünschenswert und not-

wendig erkennen mochte. Eine neue Ausgabe erforderte daher eine große Arbeit, und K. ließ es in einer Beziehung nicht daran fehlen. Er trug die neuere Litteratur fleißig nach, kürzte, was er als zu ausführlich erkannte, machte Zusätze, wo eine Erweiterung angebracht zu sein schien. Er ging noch weiter; er führte eine neue Disposition ein, indem in dem einstweilen vorliegenden Band die erste Periode des Altertums in vier, die zweite oder nachkonstantinische Periode in drei Zeitabschnitte zerlegt und dem Werke damit, so vieles auch aus dem früheren Bestand übernommen wurde, in der Anlage eine ganz neue Gestalt gegeben wurde. Mit dieser Umgestaltung hat aber K. sich die Aufgabe unendlich erschwert. Die sog. äußere Geschichte ließ sich ja wohl ohne Beschwerde mehrfach teilen. Dagegen ergeben sich für die Darstellung der inneren Geschichte bei solcher Zerstückelung die größten Schwierigkeiten, und um sie allenfalls zu überwinden, um Verfassung, Kultus und Disziplin so häufig und in so engem Zeitraum richtig zu zeichnen, bedarf es einer Arbeitszeit und einer Sachkenntnis, die, wenigstens nach der Ausführung zu schließen, dem neuen Bearbeiter beide nur zu sehr abgingen. Beweis sind vor allem die mehrfachen Wiederholungen. Man vergleiche z. B. S. 97: 217, 99: 219 f., 223: 306, 303 f.: 461 f., 306: 474. Ferner wurden die Zeitgrenzen nicht selten überschritten, und wenn man auch in Anschlag bringt, daß es ohne solche Ueberschreitungen nicht leicht abgeht, so gehen sie doch hier an Zahl und Ausdehnung über das zulässige Maß hinaus. Die weitgehende Periodisierung offenbart hier bedenklich ihre Kehrseite, und da sie auch sonst nicht als notwendig erscheint, wäre es besser gewesen, in dieser Beziehung weniger stark in das Werk einzugreifen; es wäre damit viele überflüssige Mühe erspart und Zeit zu notwendigeren Verbesserungen gewonnen worden. In der nachkonstantinischen Periode verzichtete K. in dem zweiten Zeitabschnitt (Ende des 4. bis Ende des 5. Jahrhunderts) deshalb mit Grund fast ganz auf die Behandlung der inneren Geschichte; sie kommt hauptsächlich im ersten und im dritten Abschnitt zur Darstellung. Die Synoden haben aber sonderbarerweise nur im ersten Abschnitt (313—395) eine Stelle, während sie mit

Grund doch der dritten zuzuweisen waren, da von ihrer Verfassung erst zu handeln war, wenn sie ein gewisses Alter erlangt hatten und in größerer Anzahl vorlagen. Die Erörterung S. 445 ist dementsprechend auch sehr dürftig, am ungenügendsten der Abschnitt über die ökumenischen Synoden, von denen auch nur eine einzige in die betreffende Zeit fällt, da die Synode von Konstantinopel v. J. 381 ökumenischen Charakter erst später erlangte.

Indessen wird die innere Geschichte, bei der K. am meisten eingegriffen hat und die deshalb in der Hauptsache als seine Arbeit zu bezeichnen ist, auch sonst vielfach mehr oder weniger ungenügend, schief oder unrichtig behandelt. Nehmen wir, da uns der Raum für eine weitere Darlegung fehlt, nur die Bußdisziplin. In dem das 2. Jahrhundert umfassenden Abschnitt lesen wir S. 228: „Es scheint, daß in jener Zeit in einzelnen Kirchen auch diejenigen, welche einmal eine Kapitalsünde begangen hatten, für immer von der Teilnahme von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden". Im Abschnitt über die Zeit 250—313 aber lesen wir S. 313: „Bis zum Ausgang des 2. Jahrhunderts hielt man im allgemeinen an der alten Strenge fest, daß ein Christ, der eine von den drei Kapitalsünden begangen, nur ausnahmsweise vor seinem Tode wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen wurde". Hier liegt ein weitgehender Widerspruch vor; er beweist, daß die freilich schwierige Geschichte der Bußdisziplin nicht mit der erforderlichen Sorgfalt studiert wurde, und aus der Bedeutung, die der erste und falsche Satz in dem betreffenden Abschnitt einnimmt, ergibt sich, daß dieser im ganzen ungenügend, bezw. unrichtig ist. Jener Widerspruch ist aber nicht der einzige. S. 313 wird Kallistus richtig als derjenige genannt, der in der römischen Kirche die Disziplin zuerst prinzipiell milderte. S. 281 wird aber die bezügliche Verordnung Zephyrin zugeschrieben und die weitere Milderung, die Kornelius einführte, Kallistus zuerkannt. S. 315 lautet der Hauptsatz über die Behandlung der sündigenden Geistlichen für die Zeit 250—313: an ihnen sei dasselbe Vergehen, das an Laien mit Ausschließung aus der Kirche bestraft ward, mit Amtsentsetzung geahndet worden, also nicht mit Exkom-

munikation und Verweisung zur Buße. Einige Zeilen später aber folgt die Verordnung der Synode von Neocäsarea c. 1 (nicht 51): falls ein Priester Unzucht oder Ehebruch begehe, sei er gänzlich auszustoßen und der Buße zu unterwerfen. Dieser Kanon enthält also das Gegenteil von jenem Satz, und daß er nicht etwa eine Ausnahmestellung in der betreffenden Zeit einnimmt, ist zu ersehen aus Kellners Schrift: das Buß- und Strafverfahren gegen Kleriker 1863, die K. wohl später, S. 479, anführt, aber schwerlich näher einzusehen Zeit fand. S. 315 und 481 wird der Ursprung der Bußstation der Weinenden richtig ins 4. Jahrhundert gesetzt. In Anm. 1 S. 315 wird aber bemerkt, daß die Weinenden auch *χειμάζοντες* hießen, und nicht beachtet, daß, wenn es so ist, die Station noch ins 3. Jahrhundert zurückreicht, da der Kanon 17 von Neocäsarea, auf den jener Name zurückgeht, für einen längeren Bestand spricht. Hier liegt also wieder ein Widerspruch vor. Uebrigens ist die Annahme jenes weiteren Namens für die Weinenden überhaupt falsch. Der fragliche Name ist, wie man doch endlich einmal wissen sollte, nichts als eine moderne Konstruktion. Er kommt im christlichen Altertum nirgends vor. In dem Kanon 17 von Neocäsarea, auf den K. verweist, steht *χειμαζόμενοι*, und dieser Ausdruck bedeutet etwas ganz anderes, wie in meinen kirchengeschichtlichen Abhandlungen I, 184 ff. näher ausgeführt ist. S. 315 heißen die Büßer des obersten Grades Stehende, S. 481 Genuflectentes. Daß eine Angabe falsch ist, liegt auf der Hand. Aber auch die andere, bezw. die erste, ist nicht ganz richtig. Der Name ist nicht Stehende, sondern Mitstehende. S. 481 wird für das 4. Jahrhundert behauptet, die Bußübung habe gewöhnlich am Mittwoch der ersten Fastenwoche (später Aschermittwoch) begonnen. Der Satz enthält wieder einen Widerspruch und beruht zugleich auf einem starken Anachronismus. Die erste Fastenwoche beginnt mit der Dominica prima Quadragesimae, und demgemäß ist der in sie fallende Mittwoch acht Tage später als der Aschermittwoch. Und wenn dies erwägt, ergibt sich sofort, daß der Satz auch im übrigen nicht richtig sein kann. Er setzt eine Entwicklung des Quadragesimalfastens voraus, wie sie nachweisbar um 600 noch nicht

eingetreten war. Ich breche die Kritik hier ab, und auf das übrige Gebiet der inneren Kirchengeschichte will ich, wie bereits erwähnt wurde, gar nicht eingehen, obwohl auch hier der Mangel an wissenschaftlicher Genauigkeit sich häufig empfindlich geltend macht. Nur ein Fehler soll noch berichtigt werden, damit er sich nicht noch weiter verbreitet. Knöpfler nahm in seiner Kirchengeschichte in die Symbollitteratur die Symbolae ad illustr. hist. eccl. orient. 1885 von Nilles auf, und K. folgte ihm. Um aber zu erkennen, daß das Werk nicht an jenen Ort gehört, braucht man nur den Titel etwas genau ins Auge zu fassen; denn symbolae ist keineswegs = symbola.

K. hat, wie man sieht, die Aufgabe, die er mit Besorgung einer neuen Auflage der Hergenröther'schen Kirchengeschichte übernahm bedeutend, unterschätzt. Das Werk entspricht auch billigen Anforderungen auf wissenschaftliche Zuverlässigkeit und Genauigkeit nur wenig; es leidet an zahlreichen Fehlern; manche Abschnitte sollten neu bearbeitet werden. Indessen läßt sich einigermaßen Abhilfe leisten, wenn die Berichtigungen und Zusätze, die für den dritten Band in Aussicht gestellt werden, sofort im zweiten erscheinen. Nur werden sie viel stärker ausfallen müssen als der Bearbeiter es sich vorstellte. Funk.

Die Prälatur des Papstes Leo XIII gemäß dessen bis jetzt unveröffentlichten Briefen von **Boyer d'Agen.** Aus dem französischen übersetzt und bearbeitet von Dr. Ceslaus M. Schneider. Mit 1 Heliogravüre u. 34 Illustrationen. Regensburg, Verlagsanstalt 1902. XLVIII, 365 S. gr. 8°. M. 6.—.

Der Schrift über die Jugend Leos XIII (vgl. 1898 S. 341 f.) lassen Verfasser und Uebersetzer jetzt die vorliegende folgen. Sie behandelt die Zeit der Prälatur des Papstes. Was wir aber darüber wissen oder sicheres erfahren, ist äußerst wenig, und das Buch hätte insofern ungeschrieben bleiben können. Was ihm einen Wert verleiht, sind nur die Briefe des Papstes aus der betreffenden Zeit, 1838—46, veröffentlicht im zweiten Teil, S. 232—365, von denen aber ein großer Teil inhaltlich so unbedeutend ist, daß man sich

wohl auf eine Auswahl hätte beschränken dürfen. Den Delegationen ist die Einleitung (S. 1—57) gewidmet, und als Gewährsmann figuriert hier ein Kanonikus, der aber wohl mehr eine Fiktion als eine historische Person ist, jedenfalls mit einer solchen Freiheit über den jugendlichen und werdenden Pecci, den späteren Papst referiert, daß der deutsche Uebersetzer sich zu einigen entschuldigenden Bemerkungen veranlaßt sah. Der erste und umfangreichste Teil (S. 58—231) hat mit dem Helden des Buches sehr wenig, von einigen Mitteilungen aus der schon in der früheren Schrift veröffentlichten Korrespondenz abgesehen, im Grunde fast gar nichts zu thun, wie schon die Ueberschriften der vier Kapitel zeigen, in die es zerfällt: 1. Ein Vertreter der Romantik aus dem J. 1830; 2. das Arbeitszimmer des Königs und ein Konklave; 3. von Chateaubriand zu Metternich; 4. das Vorzimmer des Papstes. Freilich wird uns hier ein Tagebuch aus dem Konklave v. J. 1829 als Arbeit Peccis vorgeführt (S. 91—159). Das Schriftstück wurde von Chateaubriand, dem damaligen französischen Gesandten in Rom mit einigen Bemerkungen an seinen Hof geschickt und soll im Archiv des französischen Ministeriums der auswärtigen Angelegenheiten (S. 87), bezw. in den Originalien des Archivs des früheren Ministers Grafen Portalis (S. 90) liegen. Der Verf. betrachtet Pecci als den Autor. Dabei wird aber vor allem außer acht gelassen, daß die Aufzeichnungen, weil zur Mitteilung an den französischen Gesandten bestimmt, einen Vertrauensbruch und eine Pflichtverletzung begründen, und wenn man auch einräumen mag, daß der jugendliche Pecci so gut wie mancher andere strebende Römer dies sich zu schulden kommen lassen konnte, so darf man es ihm doch nicht ohne hinreichende Gründe zuschreiben. Genügende Gründe wurden aber für die Annahme in keiner Weise beigebracht; alles spricht vielmehr für das Gegenteil. Pecci war damals noch Student, er zählte gerade 19 Jahre, und ein Mann von so jugendlichem Alter wird ebensowenig eine Stelle im Konklave erhalten haben, als vom französischen Gesandten in einer so wichtigen Angelegenheit zu seinem Berichterstatter gewählt worden sein. Für mich ist dies nicht zweifelhaft, und wenn der

Verf. versucht war, darüber anders zu denken, so mußte ihn ein Blick auf die Korrespondenz Peccis aus der bezüglichen Zeit davon abhalten; denn nach dieser war Pecci nicht im Konklave und kann deshalb auch die aus dem Konklave stammenden Berichte geschrieben haben. Der Verf. kann hier von Leichtfertigkeit nicht freigesprochen werden, und da das Buch, wie wir gesehen, auch sonst erheblichen Bedenken unterliegt, mehr eine pikante Causerie als eine ernsthafte geschichtliche Darstellung ist, wie man sie doch sollte erwarten dürfen, wenn es sich einstweilen auch erst um das frühere Leben eines künftigen Papstes handelt, so darf man wohl fragen, ob es eine Uebersetzung verdiente. Der Uebersetzer spricht wohl zugleich von Bearbeitung. M. E. mußte man aber ganz anders eingreifen, um das Buch für die deutschen Verhältnisse zurechtzurichten, und die lange, in Gemeinplätzen sich bewegende Vorrede des Uebersetzers ist am wenigsten geeignet, den Mängeln abzuhelfen. Sie gehört, da es sich ja noch lange nicht um den Papst Leo XIII handelt, gar nicht zur Sache, und was da über die Herrlichkeit des Papsttums seit dem Verlust des Temporale gesagt wird, könnte manchen Leser zu dem Schluß führen, der Kirchenstaat würde besser nicht wieder ins Leben treten.

Funk.

Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei Epistulae et Martyria. Edidit et adnotationibus instruxit **A. Hilgenfeld.** Berolini, Schwetschke 1902. XXIV, 384 S. gr. 8.

In dem in zweifacher Auflage erschienenen Novum Testamentum extra canonem receptum gab der Nestor der deutschen Patristiker bereits die Schriften der Apostolischen Väter heraus, die in den Bereich jenes Werkes fielen: die Didache, den Barnabasbrief, die beiden Klemensbriefe, den Pastor Hermä. So mußte es sich ihm nahe legen, auch noch Ignatius und Polykarp zu edieren, und dieser Aufgabe entledigte er sich in der vorliegenden Publikation. Ein Corpus Ignatium et Policarpianum, enthält dieselbe 1. die sieben griechischen Ignatiusbriefe; 2. das Martyrium (Colbertinum) des Ignatius; 3. Polykarps Brief in der überlieferten Ge-

ſtalt; 4. denſelben in der von Hilgenfeld angenommenen kürzeren und echten Rezenſion; 5. das Martyrium Polykarps; 6. die anglo-lateiniſche Ueberſetzung des Ignatius; 7. die lateiniſche Verſion des Briefes Polykarps; 8. das Martyrium Polykarps nach Euſebius; 9. die ſyriſchen Fragmente der Ignatiusbriefe lateiniſch; 10. die Teſtimonien dieſer Briefe und 11. des Briefes Polykarps; 12. die drei ſyriſchen Ignatiusbriefe in lateiniſcher Ueberſetzung; 13. die Briefe des Pſeudo-Ignatius; 14. zwei unbeſtimmte Fragmente des J. aus den Sacra Parallela. Die Anlage des Buches iſt dieſelbe wie bei dem N. T. extra can. rec. Voran ſtehen kurz gefaßte Prolegomenen, unter dem Text die Varianten; der ſachliche Kommentar folgt nach. In der Rezenſion der Ignatiusbriefe wird der lateiniſchen Ueberſetzung, bezw. der ihr zu Grund liegenden Handſchrift eine noch größere Bedeutung, als bisher zuerkannt; daher die meiſten Differenzen gegenüber den letzten Ausgaben. Dagegen äußerten die zwei Handſchriften, die für das colbertiniſche oder antiocheniſche Martyrium jüngſt aufgefunden wurden, auf die Geſtaltung des Römerbriefes keinen Einfluß. Die Ausgabe zeugt von der bewährten Umſicht, Genauigkeit und Sachkenntnis Hilgenfelds.

Wie aus dem angedeuteten Urteil über den Brief Polykarps zu entnehmen iſt, betrachtet H. die ſieben Ignatiusbriefe wie früher ſo auch jetzt noch als unecht, als ein Produkt aus der Mitte des 2. Jahrhunderts. Auf die Frage iſt hier nicht einzugehen. Dagegen iſt ein Wort über die weiteren Briefe beizufügen. Während man für dieſe oder die ſogen. längere Rezenſion gewöhnlich einen einheitlichen Urſprung annimmt, läßt ſie H. in dreifachem Stufengang entſtehen, zuerſt im 3. Jahrhundert als Produkt der Origeniſten folgende fünf Briefe: Maria an Ignatius, Ign. an Maria, die Tarſenſer, die Antiochener und an Hero, ſo daß bereits in der vorkonſtantiniſchen Zeit eine Sammlung von zwölf Briefen beſtanden hätte; dann im 4. Jahrh. (nach 325, vor den Apoſt. Konſtitutionen und der Synode von Konſtantinopel v. J. 381) als Elaborat der Euſebianer oder Semiarianer den Brief an die Philipper; endlich in derſelben Zeit durch einen theologiſch gleichen, aber perſönlich verſchiedenen Autor die Interpo-

lation der alten Briefe. Vgl. S. 175, 350, 357. Ich finde die Gründe für die Auffassung nicht zureichend. Die in erste Linie gestellten fünf Briefe fallen sowohl nach den theologischen Anzeichen als namentlich nach der Aufzählung der niederen Kirchenämter in Antioch. 12 entschieden ins 4. Jahrhundert oder in die gleiche Zeit, wie die übrigen Briefe der längeren Rezension, und sie verraten m. E. auch sprachlich genügend den gleichen Ursprung. Dann beachte man das Verhältnis der längeren Rezension zu der Didaskalia und den Konstitutionen der Apostel. H. behauptet S. 357, der Interpolator habe letztere Schrift noch nicht benützt. Die Synopsis in meiner Schrift über die Apost. Konstitutionen 1891 S. 322—339 dürfte das Gegenteil beweisen; die Parallelen erstrecken sich auf sämtliche Briefe der längeren Rezension bezw. auf alle drei angeblichen Klassen von Briefen, und wenn in all diesen eine und dieselbe Quelle benützt ist, so werden sie wohl auch alle einen und denselben Autor haben. Doch sind das nur Bemerkungen, die sich mir ohne neues eingehenderes Studium nahe legen. Die These mag noch näher untersucht werden. Funk.

The Apostles' Creed. Its origin, purpose and its historical interpretation. A lecture with critical notes by **A. C. Mc Giffert.** New York, Scribner's sons 1902. VI, 206 S. 8.

Wie der Titel besagt, erhalten wir eine Vorlesung und kritische Noten. Letztere nehmen den weitaus größeren Raum ein (S. 39—206) und handeln vom Text des altrömischen Symbols im 4. Jahrhundert, von der Zeit des Symbols, seinem ursprünglichen Text, dem Ort seiner Entstehung, seinem Zweck und historischen Sinn (S. 105—174), seinem Verhältnis zur Taufformel, dem gegenwärtigen Text des apostolischen Symbols. Den Ursprung findet der Verf., wie Harnack und Kattenbusch, in Rom; aber er erkennt den Text, in dem es im 4. Jahrhundert erscheint, nicht ganz als ursprünglich an, sondern hält mehrere Worte und einige Sätze für Zuthaten des 3. Jahrhunderts: er findet in ihm nicht, wie die herrschende Auffassung lautet, einen einfachen oder positiven Ausdruck des Glaubens, sondern ein durch einen häre-

tiſchen Gegenſatz, näherhin den Marcionitismus bedingtes Bekenntnis, und da Irenäus und Tertullian es bereits deutlich kennen, ſo verlegt er ſeine Entſtehung in das dritte Viertel des 2. Jahrhunderts. Die Theſe wird eingehend begründet, und in verſchiedenen Punkten wird man dem Verf. recht geben können. Die Gründe aber, die er für die Entwicklung oder weitere Ausgeſtaltung des Symbols im 3. Jahrhundert angeführt, ſind m. E. wenigſtens in den meiſten Fällen nicht zureichend, indem ſie auf einer zu weit gehenden Verwertung des argumentum ex silentio beruhen, und ebenſo ſcheint mir dieſes in der Frage nach der Zeit oder Entſtehung des Symbols zu ſtark in Anſpruch genommen. Juſtin mag kein vollzähliger Zeuge für das Symbol ſein; er iſt es aber auch nicht gegen ſein Vorhandenſein. Indeſſen iſt hier nicht auf Einzelheiten einzugehen. Die Symbolforſchung wird ſich mit der Schrift näher auseinanderzuſetzen haben. Funk.

Geſchichte der katholiſchen Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Von **Dr. Heinrich Brück**, Biſchof von Mainz. Vierter Band: Geſchichte der katholiſchen Kirche in Deutſchland vom Vatikaniſchen Konzil 1870 bis zur Gegenwart, erſte Abteilung. Mainz, F. Kirchheim, 1901. XIV, 503 S. M. 6.80.

Band III dieſes Werkes iſt in der Quartalſchr. 1897, 464 bis 469 von Prof. Funk beſprochen worden. Die vorliegende erſte Abteilung des vierten Bandes umfaßt ausſchließlich die Geſchichte des Vatikaniſchen Konzils und des Kulturkampfs in Preußen bis zur Wiederanknüpfung der Verhandlungen mit Rom, alſo die kurze Spanne Zeit von 1870 bis 1876. Sie iſt aber ſo ereignisreich und von ſo grundlegender Bedeutung für das Verſtändnis der kirchenpolitiſchen Bewegungen und Kämpfe bis auf den heutigen Tag, daß man es nicht tadeln wird, wenn der Rahmen der Darſtellung hier weiter gezogen iſt, als die Anlage des ganzen Werkes es eigentlich erwarten ließe. Das Hauptziel iſt „eine quellen- und aktenmäßige, wahrheitsgetreue und objektive Darſtellung“ des wohlorganiſierten Kampfes gegen die katholiſche Kirche, der unter dem Namen „Kulturkampf“ bekannt iſt (Vorwort, S. V). Das Urteil

über diesen gewaltigen, der Kirche aufgezwungenen Kampf, der sie unter das caudinische Joch der Staatsomnipotenz beugen sollte, steht fest. Es sollen nur die Worte von F. X. Kraus angeführt werden: „Es ist der Grundfehler unserer liberalen Kammermajoritäten gewesen, daß ihnen die Freiheit von kirchlichem Drucke gleichbedeutend schien mit der Befugnis, nun ihrerseits die Kirche und das religiöse Leben niederzudrücken, die kirchliche Autorität durch Nadelstiche fort und fort zu verletzen und die Katholiken womöglich zu Parias herabzuwürdigen" (Cavour, 1902 S. 88; weitere interessante Urteile von Kraus über den Kulturkampf siehe bei Braig, zur Erinnerung an F. X. Kraus 1902, S. 49 f.). Brücks Darstellung dieser nicht genug zu bedauernden Vorgänge ist einfach, ruhig, würdevoll, enthält sich meist der persönlichen Färbung und das mit Recht, denn es liegt in den Ereignissen selbst so viel Spannung, ja oft ergreifende Tragik, daß es der subjektiven Zuthat nicht bedarf. Dabei treten die treibenden Mächte und Motive scharf und plastisch hervor (vgl. z. B. S. 155 ff. Bismarck als Haupturheber des Kulturkampfs, S. 158 ff., 351 ff., 408 die Rolle Friedbergs und Hinschius S. 397 ff. die konfessionelle Seite der Kampfes u. s. w.) und wird nicht unterlassen, in dramatischer Schürzung des Knotens zu zeigen, wie im Jahre 1876 der Konflikt auf einem Punkte angelangt war, wo nur ein „Rückmarsch" der preußischen Regierung mehr möglich war. Wir müssen dem hohen Verfasser großen Dank wissen, daß er trotz der Bürde seiner neuen Stellung sein Monumentalwerk über die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts fortgesetzt und uns eine pragmatische Geschichte des Kulturkampfs geschenkt hat, aus dessen Verlauf und Erfolg auch die jüngere Generation, welche die Ereignisse nicht thätig miterlebt, rückwärtsschauend in der Zukunft lesen kann. — Ein kleines Versehen sei zum Schluß noch notiert: S. 39 wird die Zahl der gegen die Zuerstbehandlung der Infallibilitätsfrage (8. Mai 1870) bezw. gegen den Schluß der Generaldebatte (4. Juni 1870) protestierenden Konzilsväter zweimal unrichtiger Weise auf sieben statt auf 71 bezw. 81 angegeben (s. Collectio Lacensis VII, 980^{d} sqq., 986^{d} sqq.). — Der Ausdruck „Kulturkampf", der zum

geflügelten Worte geworden iſt, wurde von Virchow nicht erſt in der Rede vom 16. Jan. 1873 (ſo Brück S. 155, 191), ſondern ſchon früher in einem von ihm verfaßten Wahlmanifeſt der Fortſchrittspartei gebraucht. Die Sache iſt zweifellos, da Virchow ſelbſt 1876 eine authentiſche Erklärung darüber abgegeben hat. S. Büchmann, geflügelte Worte, 18. Aufl. 1895, S. 488. Repetent Dr. Bihlmeyer.

Geſchichte des Alten Teſtaments mit beſonderer Rückſicht auf das Verhältnis von Bibel und Wiſſenſchaft. Von Dr. **Ämilian Schöpfer**, Profeſſor an der fürſtbiſchöflichen theologiſchen Diöceſananſtalt in Brixen. 3. vermehrte und verbeſſerte Auflage. Mit Approbation des hochw. Fürſtbiſchofs von Brixen. Brixen Katholiſch-politiſcher Preßverein 1902. XII, 595 S.

Das im Jahrg. 1894 S. 148 ff., 1895 S. 320 ff. angezeigte Werk hatte ſchon 1895 eine zweite Auflage erlebt und war ins Franzöſiſche in drei Auflagen überſetzt worden. Trotzdem dieſe zweite Auflage ſchon ſeit zwei Jahren vergriffen war und der Verf. von vielen Seiten zu einer Neuauflage gedrängt wurde, verzögerte ſich dieſe wegen anderweitiger Arbeiten des Verfaſſers. Dieſelben ſind auch daran ſchuld, daß der Neuauflage nicht die wünſchenswerte Sorgfalt gewidmet werden konnte. Doch erhielt der Verf. an Dr. Nivard Schlögl von Heiligenkreuz in Niederöſterreich eine wertvolle Hilfskraft, der die zahlreichen Aenderungen von § 34 an gutzuſchreiben ſind.

Die neue Auflage hat nicht nur an Umfang etwas gewonnen (595 ſt. 560 S.) und iſt mit ſynchroniſtiſchen Tafeln bereichert worden (S. 578—589), ſondern weiſt auch zahlreiche Verbeſſerungen, mitunter allerdings Veränderungen auf, über deren Berechtigung man ſtreiten kann. Die ganze Auffaſſung iſt aber dieſelbe geblieben, was der Verf. in der Vorrede gegen die Angriffe Kaulens hervorhebt, während er die, allerdings weniger heftigen Angriffe ſeines Kollegen Egger vorübergehend an einer andern Stelle erwähnt. In der Benützung der Litteratur werden die Anſichten ſtets verſchieden ſein, aber die Hauptwerke und die neueſten Erſcheinungen muß man verlangen. Auch in einem Handbuch iſt

dieſe Forderung berechtigt und die ſtereotype Verweiſung auf Werke ähnlichen Charakters etwas langweilig. Was z. B. über den keilinſchriftlichen Schöpfungs- und (Sündenfalls?) Bericht nach Sayce geſagt wird, iſt doch zum Teil überholt. Die adoptierte Hypotheſe des Abbé Sloet de anno Noe = 7 × 28 Tagen trägt ſo ſehr den Charakter einer für den Sintflutbericht erſonnenen Hypotheſe, daß ſie ſchon apriori verdächtig iſt. Ein Beiſpiel für ein ſolches Jahr wird gar nicht beigebracht und kann auch nicht beigebracht werden. Alle Operationen mit anderen Jahren als Sonnen- oder Mondsjahren, wie ſie früher zur Erklärung der Patriarchenzeit ausgekünſtelt worden ſind, entbehren des geſchichtlichen und aſtronomiſchen Grundes. Auch bei Deutero-Iſaias wäre die neueſte Exegeſe mehr zu berückſichtigen geweſen. Beim Ekkleſiaſtikus hätten wir über die neuentdeckten Fragmente des Urtextes etwas mehr als ein Zitat aus Rothſtein-Driver erwartet. Entgegen ſeiner früheren Bedenken gegen eine ſo ausgedehnte Prolepſis verteidigt der Verf. jetzt mit Hummelauer den proleptiſchen Gebrauch von Jahwe und meint früher ſei wohl Jahu und Joh, aber nicht Jahwe gebraucht worden. Was ſoll dies für eine Bedeutung haben? Das Opfer Jephtes wird jetzt als Keuſchheitsopfer dargeſtellt und Nr. 12 der 2. A. weggelaſſen. Das Programm Kaulens hat der Verf., ſcheint es, nicht zu Geſicht bekommen. Auch die Erklärung Silo's nach Bickell iſt weggefallen und die Sionsfrage ohne Entſcheidung gelaſſen. Job wird in die Zeit Salomos verſetzt, Tobias, Eſther u. a. für geſchichtliche Werke erklärt. Dies mag die Genauigkeit im Detail kennzeichnen, der Hauptwert des Werkes liegt aber im Geſchichtspragmatismus. Mag es viele Leſer in denſelben einführen.

Schanz.

De **pulchritudine divina** libri tres. Auctore **Henrico Krug**, theol. Doctore. Cum approbatione Rev. Archiepiscopi Frib. Friburgi, Herder 1902. XV, 252 S.

Weil aus den unzählbaren Eigenſchaften Gottes kaum eine von den Dogmatikern ſo vernachläſſigt werde, wie die göttliche Schönheit, ſo will der Verf. die Lücke ergänzen. In den Prole-

gomenen bemerkt er, daß der Pseud-Areopagite Dionysius zuerst vorsätzlich darüber gehandelt habe. Derselbe folge sachlich dem Plato, mit dem er auch das Schöne nur schwer vom Guten unterscheide, ja vermische. Die übrigen Väter haben nirgends den Gegenstand absichtlich besprochen, aber bei Gelegenheit da und dort erwähnt. Speziell haben sie, mit Ausnahme des Augustinus, das innere Wesen der Schönheit nicht untersucht. Die Scholastik habe die Frage wenig gefördert. Erst mit der Renaissance sei ihr wieder Aufmerksamkeit geschenkt worden, besonders von Petavius und Thomassin. Die neueren Theologen, welche über die Schönheit Gottes geschrieben haben, scheinen fast alle aus Petavius und Thomassin geschöpft zu haben. Der Verf. hat sich nun der großen Mühe unterzogen, die Schriften der Väter aufs neue zu durchforschen, alle auf die Schönheit Gottes bezüglichen Stellen zu sammeln und zu einem Ganzen zu vereinigen. Außerdem hat er alle Stellen der Schrift über diesen Gegenstand beigefügt und Plato, welcher bei den meisten Vätern sich keines geringen Ansehens erfreute, berücksichtigt.

Von den 3 Büchern ist das erste der Schönheit im allgemeinen, das zweite der Schönheit Gottes und das dritte der göttlichen Schönheit, sofern sie dem Sohne Gottes appropriiert wird, gewidmet. Bei der Definition des Schönen geht er von der „berühmten" Begriffsbestimmung Augustins aus: Omnis pulchritudinis forma unitas est. Er erweitert dieselbe dahin: Pulchritudo est multitudinis debitae debita unitas, quae visa placet, vel: varietas in unitate concordans, quae visa placet. Die Ausführung zeugt von staunenswertem Fleiß und peinlicher Genauigkeit. Wer sich über diesen Gegenstand unterrichten will, findet hier reichliches Material und alle wünschenswerte Belehrung. Die Begeisterung des Verf. ist sehr geeignet den Leser für die Sache einzunehmen, zumal da es sich um die höchsten Dinge theologischer Spekulation handelt. Der nüchterne Beobachter wird freilich das Bedenken nicht unterdrücken können, daß der Begriff der Schönheit, wie er aus der griechischen Aesthetik, welche das Schöne mit dem Guten vereinigte, entlehnt ist, hier nicht immer an seinem

Platze ist, wie auch Gen. 1. 2 der hebräische und lateinische Text nur die Güte aussagen, während die LXX die Schönheit dafür setzten. Schanz.

The Origin and Propagation of Sin being the Hulsean Lectures delivered before the University of Cambridge in 1901—2 by **F. R., Tenant, M. A.** (Camb.), B. Sc. (Lond.), student of Gonville and Cajus College, Cambridge. Cambridge: at the University Press 1902. XV, 231 S.

Wer mit der englischen Einrichtung der öffentlichen Vorträge vor einem gebildeten oder gelehrten Publikum infolge zahlreicher gutausgestatteter Stiftungen nicht bekannt ist, der wird es kaum begreifen, daß für solche Vorträge ein so schwieriges und scheinbar undankbares Thema gewählt worden ist. Wenn man sich aber der akademischen Reden erinnert und den praktischen Sinn der Engländer berücksichtigt, so wird man erkennen, daß in der That dieses Thema recht geeignet ist. Wie überall liegt der Hauptwert in der Ausführung. Diese bietet aber des Interessanten viel, weil mit reichen theologischen und empirischen Mitteln der Versuch gemacht wird, den Ursprung der Sünde unter Beibehaltung der theologischen Ausdrücke vom Standpunkte der modernen Entwicklungslehre zu erklären. Daß damit der geschichtliche Charakter des Paradieses und des Sündenfalls, die Lehre von der Erbsünde in dogmatischem Sinne und die Beurteilung von Gesetz und Strafe unverträglich sind, braucht nicht erst bemerkt zu werden, denn der Verf. sagt es offen. Nichtsdestoweniger haben seine Ausführungen auch für den gläubigen Theologen ein großes Interesse, weil sie nicht nur Schwierigkeiten hervorheben, mit welchen anerkanntermaßen die Lehre von der Erbsünde zu kämpfen hat, sondern auch durch die psychologische Analyse und geschichtliche Nachweise einen Einblick in die Werkstätte zu verschaffen sucht, aus welcher die Begriffe von Gut und Bös, Tugend und Sünde hervorgehen. Der Wechsel in der sittlichen Wertung von der ältesten Zeit bis auf den heutigen Tag führt ja auch von selbst zu der Unterscheidung zwischen den prinzipiellen, bleibenden Begriffen, dem objektiven und subjektiven

Bösen, und den wechselnden Objekten dieser Begriffe. Nicht selten entsteht der Schein, als ob das, was für eine frühere Stufe der Kultur und Entwicklung gut war, für eine spätere Stufe als unverstandenes Ueberbleibsel als bös erscheint. Der Vers. geht freilich viel zu weit, wenn er daraus überhaupt den Ursprung dieser Begriffe erklären will. Die vier Vorträge behandeln das Problem: 1. nach der theologischen Lehre, 2. nach der philosophischen Spekulation, wobei auch die deutsche Philosophie berücksichtigt und besonders Lotze anerkannt wird; 3. nach der empirischen Wissenschaft und der Evolutionstheorie; 4. mit Rücksicht auf die Theodicee. Ausführliche Appendices ergänzen noch den Text und die zahlreichen litterarischen Anmerkungen. Schanz.

Grundlinien **idealer Weltanschauung** aus Otto Willmanns „Geschichte des Idealismus" und seiner „Didaktik" zusammengestellt von Prof. Dr. J. B. **Seidenberger.** Braunschweig, Fr. Vieweg und Sohn 1902, XIII, 300 S. M. 3.—.

Es gilt heutzutage als ein gewagtes Unternehmen, den Idealismus im alten Sinne als den Rettungsanker in der Not der zerfahrenen, subjektivistischen, nominalistischen Wissenschaft und des individualistischen Gesellschaftslebens zu empfehlen und zu preisen. Es ist auch trotz aller gegenteiligen Anzeichen noch wenig Hoffnung vorhanden, daß die moderne Wissenschaft und die Leiter der Völker in demselben das erlösende Wort erkennen werden. Aber immerhin hat sich der Taumel allmählich verflüchtigt, welchen die Errungenschaften der Neuzeit in vielen Köpfen erzeugt hatten. Man beginnt wieder einzusehen, daß die alten Ideen, Lehren und Sitten doch dem Leben des einzelnen und des Volkes einen reicheren Gehalt und eine festere Kraft verliehen haben als die noch so künstlich ausgeklügelten Theorien. Zu dieser Erkenntnis hat das Studium der Alten und der Scholastiker nicht wenig beigetragen. Das große, dreibändige Werk Willmanns „Geschichte des Idealismus" hat ohngeachtet des scharfen Widerspruchs der Philosophen doch das große Verdienst, weitere Kreise wieder für die ideale Weltanschauung interessiert zu haben. So anziehend aber dasselbe auch

geschrieben ist, so haben doch viele nicht die nötige Zeit und Kraft, das ganze Werk zu bewältigen. Daher werden es manche begrüßen, daß Prof. Seidenberger dasselbe leichter zugänglich gemacht hat, indem er nicht einen trockenen Auszug lieferte, sondern ein mit Geist und Wärme geschriebenes Bild der idealen Weltanschauung bietet. Zur Ergänzung hat er die „Didaktik" Willmanns beigezogen. Ueber den Zweck und die Anlage des Buches belehrt uns schon die Einteilung: Geschichte der idealen Weltanschauung, Glauben und Wissenschaft, Leben und Lebensgemeinschaften. Zum Verständnis des Ganzen ist aber zu bemerken, daß hier mit Willmann Ideal als Vorbild und Muster, die ideale Weltanschauung als eine Betrachtung der Welt nach ihrem überirdischen Vorbild, ihrem vorbildlichen Gedanken aufgefaßt wird. Der echte Idealismus überfliege aber nicht das Reale, die Wirklichkeit, noch subjektiviere er das Aeußere, sondern lasse sich durch die Dinge zum Gedanklichen in ihnen und über ihnen leiten, weshalb er ebensogut Realismus genannt werden könne. Als Hauptvertreter im Altertum werden Plato und Aristoteles, in der christlichen Wissenschaft Augustinus und die Scholastiker, besonders Thomas von Aquin genannt. Am wenigsten befriedigt das, was über die alten Religionen und ihren Einfluß auf die Wissenschaft gesagt wird. Ich bin allerdings auch der Ansicht, daß Religion und Tradition selbst auf die Begründer der griechischen Philosophie eingewirkt haben, glaube aber, daß bei dem Fehlen einer Dogmatik nur allgemeine Anregungen für die Spekulation nachzuweisen sind. Der Kult der Pythagoreer hat sich bald verloren, der Neupythagoreismus aber und der Neuplatonismus sind keine echten Fortbildungen der alten Philosophie. Wenn die Thora ebenso wie der Veda als Vorbild der Schöpfung betrachtet wurde, so waren dies spätere Verirrungen einer verknöcherten Religionsphilosophie, nicht urwüchsige Triebe der Religion. Aber trotz dieser Auswüchse bleibt bestehen, daß die Religion im Altertum das ganze Leben beherrschte und auch bei rohen Völkern einen Sinn für ideale Ziele weckte. Ebenso zeigt die Geschichte des Christentums und der Kultur, daß nur in Verbindung mit den religiösen Idealen die Wissenschaft eine befriedigende Weltan-

ſchauung und einen Zweck des Daſeins darbieten kann. Darauf beruht die Stärke der Scholaſtik und der mittelalterlichen Geſellſchaft. Dieſe hat der Verf. mit Vorliebe und Geſchick behandelt und namentlich der Erkenntnistheorie, welche ein universale ante rem in Gott, ein universale in re in den Dingen, und ein universale post rem im menſchlichen Verſtand annimmt, ſeine Aufmerkſamkeit geſchenkt. Wenn er dabei ein Zurückgehen auf Thomas befürwortet, ſo will er wenigſtens kein Feſtlegen auf ſeine Arbeit, ſondern eine Orientierung über die unſere, eine Beſinnung auf unſere Aufgabe in unſerer Zeit (S. 108). Thomas habe die höchſte Stufe der Scholaſtik erreicht, weil er den ganzen damaligen Erfahrungsſtoff beherrſcht habe, das Wiedererwachen der Scholaſtik aber folge dem Aufblühen der Erfahrungswiſſenſchaften und dieſe Folge ſei keine bloß zeitliche, ſondern eine innere, eine kauſale. Der dritte Teil ſcheint mir ein durch die „Didaktik“ nahegelegtes Parergon zu ſein. Doch kann es, wenn nicht dem Fachmann, ſo doch dem gebildeten Leſer ein Bild von den Aufgaben geben, welche zu löſen ſind, damit die Geſellſchaft wieder zu einer idealen Weltanſchauung erzogen werde. Da hiezu vor allem bei der Jugend eingeſetzt werden muß, ſo ſei die Schrift der Jugend und den Jugendbildnern empfohlen. Schanz.

---

1. **Consultazioni morali-canoniche-liturgiche** su casi e materie suariate che specialmente riguardano i tempi nostri per Casimiro Card. **Gennari.** Ed. II. Vol I: Consultazioni morali. Roma, presso la Direzione del Monitore Ecclesiastico, 1902. 8°. XVII 797 pag.
2. **Theologia moralis universa** ad mentem S. Alphonsi auctore Petro **Scavini** in compendium redacta cura et studio J. A. **Del Vecchio.** Ed. V. 2 tomi. Mediolani, Societas libraria Oliva et Socii, 1902. 8°. 775 et 839 pag. L. 12.
3. **Teologia morale pastorale.** Principii e casi pel Canonico Enrico **Sani,** parroco di S. Girolamo in Bagnacavallo. 2 vol. Bagnacavallo, S. Serantoni, 1902. 8°. VIII 406; VI 194 pag. L. 3.
4. **Liturgia Missae** iuxta novissima s. sedis decreta a Dr. Aemi-

lius **Ferrais.** Veronae, Felice Cinquetti 1902. 12°. VI 168 pag. L. 2.

1. Das umfangreiche Werk des Kardinals Gennari ist eine sorgfältig durchgesehene und verbesserte Sammlung von 137 Abhandlungen, die in dem Monitore ecclesiastico publiziert worden waren. Sie behandeln durchweg interessante und teilweise recht schwierige Fragen aus dem Gebiete der Moraltheologie. Die traktierten Gegenstände sind ganz verschiedener Art, so daß sie insgesamt kein Ganzes bilden, alle aber bieten ein wirkliches Interesse, weil sie den gegenwärtigen Zeitverhältnissen angepaßt sind und vielfach Fälle betreffen, deren Lösung man u. W. sonst nicht findet. Einen großen Raum nehmen zwar die speziell italienischen Verhältnisse, namentlich die kirchenpolitischen Fragen ein, z. B. der Besitz von Kirchengut mit oder ohne Erlaubnis des hl. Stuhles, die politischen Wahlen und das „Te Deum" bei Nationalfesten, aber weitaus die meisten Fälle haben ein allgemeines Interesse. Was den Titel des Werkes anlangt, so wählte der Verf. die Bezeichnung „consultazioni, antizichè casi" (Vorw. VIII), die thatsächlich dem Inhalt und namentlich der Methode des Buches entspricht. Obwohl nämlich G. mit der stereotypen Formel „proposta di un caso" fast immer an einen „Kasus" anknüpft, so bietet er doch keine „casus conscientiae" im gewöhnlichen Sinne des Wortes und befolgt auch nicht die Methode der „Kasuisten", sondern behandelt das gewählte Thema vollständig schulgerecht, indem er die betreffenden Regeln und Grundsätze darlegt, z. B. über den Aufschub der Absolution, die bedingte Absolution, die Beichte und die tägliche Kommunion der Religiosen, die Beicht der Rückfälligen und Gelegenheitssünder, die Kinderbeicht, das Zinsennehmen, die Applikation der hl. Messe für Ungläubige, Häretiker und Exkommunizierte. Wie speziell die besprochenen Fragen teilweise sind, dürfte beispw. die These beweisen: „Se sia lecito desiderare il Vescovado" (S. 638 ff.). Der Verf. hat seine „modesta opera" bestimmt „ai ministri del santuario". Wie der praktische Seelsorger wird aber auch der theologische Fachmann das instruktive Werk mit großem Nutzen gebrauchen. È un ottimo libro.

2. Die in ihrer Art vortreffliche „Theologia moralis universa“ von Petrus Scavini ist weltberühmt geworden und hat kurz nach dem Tod ihres Verf. eine 13. Aufl. erlebt, obwohl S. keinem religiösen Orden angehörte. Das von Kanonikus Del Vecchio nun schon zum fünftenmal ausgegebene Kompendium ersetzt für den praktischen Gebrauch das große Moralwerk S.'s vollständig und es darf ihm in dieser Beziehung sogar ein Vorzug vor dem Originalwerk zuerkannt werden. Die Anlage des Buches, wie die Auswahl des Stoffes ist nach dem Vorgang S.'s ganz die der Moraltheologie des hl. Alfons. Nach Ausscheidung des kirchenrechtlichen und pastoraltheologischen Lehrmaterials ließe sich das zweibändige Werk ohne jeden Nachteil auf den Umfang eines bescheidenen Bändchens reduzieren. Wenn wir auch in Detailfragen von der Meinung des Verf., der übrigens vielfach italienische Verhältnisse berücksichtigt hat, abweichen, so können wir doch das ganze Werk wegen seiner präzisen Klarheit, sorgfältigen Methode (Verbindung der positiven, scholastischen und kasuistischen Methode), sowie ganz besonders wegen der reichlichen Verwertung der hl. Schrift, als eine erfreuliche Erscheinung begrüßen.

3. Aus Anlaß einer Besprechung der „casus conscientiae“ von P. Eduard Génicot S. J. (Löwen 1901) hat der Rezensent in der „Université catholique“ (Nouvelle série 1902 [41.] 310) erklärt: „On n'est jamais un moraliste complet, quand on n' a pas consulté des recueils de cette sorte“. Mit dieser Betonung der relativen Notwendigkeit des kasuistischen Moralbetriebs sind wir ganz einverstanden und freuen uns, durch die Anzeige der „Teologia morale pastorale“ des Kanonikus E. Sani auf ein Unternehmen aufmerksam machen zu können, das dem genannten Zwecke, soweit die zwei vorliegenden Bändchen ein Urteil ermöglichen, in vorzüglicher Weise dient. Fürs erste gilt dem Verf. als die Aufgabe der Moraltheologie die Ausbildung des Seelsorgers, nicht bloß des Beichtvaters. Sein Werk ist bestimmt „ai pastori di anime, quali sono i parroci principalmente e i confessori secondariamente, per asquistare quella scienza morale necessaria per distogliere le anime dal peccato, e per indurle

alla pratica delle cristiane virtù, quindi al conseguimento della eterna salute“ (Vorwort III). Sodann verdient die Methode unsere Anerkennung. Nach Erörterung der Prinzipien werden die einzelnen Gewissensprobleme entschieden. Das erste Bändchen behandelt Fragen aus der sog. allgemeinen Moral: die menschlichen Handlungen, das Gewissen, das Gesetz und die Sünde, das zweite Problem über die theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung.

4. Das schön ausgestattete Handbüchlein verdient einen Ehrenplatz in der „Bibliotheca liturgica“ der Verlagsanstalt von F. Cinquetti, und der Herausgeber E. Ferrais, Professor des kanonischen Rechtes und der Liturgik an dem bischöflichen Priesterseminar zu Verona, hat Anspruch auf den Dank der künftigen und wirklichen Priester wie des fachmännischen Liturgikers für seine sorgfältige Zusammenstellung der neuesten kirchlichen Anordnungen über die Liturgie der hl. Messe, bezw. der Votiv- und Requiemsmessen.

Anton Koch.

---

1. Raymundi Antonii episcopi **Instructio Pastoralis** iussu et auctoritate rev. Dom. **Francisci Leopoldi** episcopi Eystettensis iterum aucta et emendata. Editio V. Herder, Freiburg 1902. 8°. XXIV 620 S. Preis M. 8., geb. M. 10.
2. **Philosophia moralis** in usum scholarum. Auctore Victore **Cathrein** S. J. Edit. IV. Ebda. 1902. kl. 8. XX 497 S. M. 4.40, geb. M. 5.60.

1. Bischof Raymund Anton, Graf von Strassoldo (1757 bis 1781), in welchem, wie das Kirchenlexikon IV² 253 mit Recht hervorhebt, „Bischof und Fürst das Ebenmaß sich hielten“, hat durch verschiedene Verordnungen im allgemeinen, namentlich aber durch seine Instructio pastoralis v. J. 1768 im besonderen auf die innere Einheit und Tüchtigkeit seines Klerus hingearbeitet. Die allgemein als vorzüglich anerkannte Pastoralanweisung, die bis zur Stunde das Gesetzbuch der Diözese Eichstätt ist und deshalb gewöhnlich kurz als Instructio pastoralis Eystettensis zitiert wird, wurde, wie eine Handschrift v. J. 1787 berichtet (vergl. Vorwort VI A. 1), von dem Kanonikus Dr. J.

Heissig, dem Beichtvater des Bischofs Raymund Anton, und P. Paul Krauß S. J., dem damaligen Moralprofessor an dem Eichstätter Lyzeum, verfaßt und von dem Bischof Georg von Oettl (1847—1866) zum zweitenmal 1854 offiziell herausgegeben (vgl. Kirchenlexikon IV² 254 und Vorwort VI der Instructio). Seitdem sind wohl neuere Auflagen erschienen (z. B. von J. Firnstein, Regensburg 1880), die aber u. W. offiziellen Charakter nicht hatten. Die vorliegende auf Befehl des dermaligen Bischofs Franz Leopold, Freiherrn von Leonrod, bearbeitete fünfte Auflage darf mit den Worten des buchhändlerischen Prospektes cum grano salis als „unica et plena theologia pastoralis latina“ bezeichnet werden und wird von jedem Moral- und Pastoraltheologen freudigst begrüßt werden. Den Inhalt und die Methode des weitverbreiteten Buches dürfen wir als bekannt voraussetzen (vgl. Th. Q. 1855, 290 ff.). Die ursprüngliche Anlage ist beibehalten, jedoch äußerlich mehr geordnet und formell teilweise verbessert, das Ganze abermals mit größter Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit bearbeitet und vielfach bedeutend vermehrt, so daß der Seelsorgeklerus der Diözese Eichstätt ohne weitere Hilfsmittel in dem Buche all das finden kann, was er für Verwaltung seines dreifachen Amtes zu wissen und zu befolgen hat; nur für die geistliche Beredsamkeit ist S. 508 auf die homiletische Fachlitteratur verwiesen. Die Pastoralanweisung, die der greise Oberhirte des Bistums Eichstätt seinem Klerus gleichsam als Testament hinterläßt, kann selbstverständlich nur für seine Diözesangeistlichkeit als feste und sichere Norm des Handelns, als lex dioecesana gelten, wird aber auch von anderen Seelsorgern bei sorgfältiger Beobachtung der eigenen berechtigten iuxta et praeter ius commune bestehenden Diözesanvorschriften und -gebräuchen mit großem Vorteil benützt werden. Die Ausstattung des Buches ist sehr schön und der Druck äußerst korrekt.

2. Da wir Th. Q. 1900, 470 f. die „Moralphilosophie“ von P. Cathrein (3. Aufl. 1899) in ausführlicher Weise zur Anzeige gebracht haben, können wir uns hinsichtlich der lateinischen Schulausgabe kurz fassen. Die vorliegende 4. Auflage hat eine

wesentliche Erweiterung erfahren (2. Aufl. 1895, 457 S.; 3. Aufl. 1900, 472 S.), namentlich hinsichtlich der Lehre über die Tugend der Gerechtigkeit (S. 122 f.). Wie in seiner Abhandlung (Zeitschrift f. kath. Theol. 1901, 635 ff.) lehrt der Verf. nach dem Vorgang des hl. Thomas auch hier, daß die Kardinaltugend der Gerechtigkeit die iustitia particularis sei, welche die ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit als wahre und gleichwertige Unterarten unter sich begreife. P. Vermeersch (vgl. Th. Q. 1902, 473) und P. Noldin (Zeitschr. f. kath. Teol. 1902, 534) schließen den zwei genannten Unterarten auch die legale Gerechtigkeit als dritte gleichwertige Unterart an. U. E. hat P. Cathrein die Autorität des Aquinaten für sich, wir stimmen aber P. Noldin zu, wenn er sagt, daß nicht die Ansicht des hl. Thomas, sondern nur die rationelle Begründung ausschlaggebend sein dürfe. Eine zweite wichtige Änderung betrifft die sachgemäße Umstellung der 12. und 14. These. Die Methode ist die streng scholastische mit all ihren Distinktionen, Scholien und Korollarien. Der Name des Verfassers enthebt uns jeder weiteren Empfehlung des durch seine klare Sprache und präzise Darstellung ausgezeichneten und vorzüglich ausgestatteten Büchleins. A. Koch.

Weis, J. E. Dr., **Die Choräle Julians von Speier** zu den Reimoffizien des Franziskus- u. Antoniusfestes. Mit einer Einl. nach Hdschr. herausgegeben. München, Lentner 1901. (VIII. 34. XXXVIII S.) 2 M. 30 Pf.

Mit diesem Werkchen beabsichtigt der Verf. eine Ergänzung seiner 1900 im gleichen Verlage erschienenen Monographie über „Julian von Speier", sofern hier das musikalische Können jenes Mannes Beachtung findet, der mit feinem Verständnis und in geglätteter Sprache die Franziskus- und Antoniuslegende poetisch wiedergab. Den Chorälen, die XXXVIII Seiten umfassen, geht eine Einleitung voraus, welche sich in 3 Teile gliedert. Im ersten (S. 1—20) referiert W. über die umfassende Litteratur, die sich in der verhältnismäßig kurzen Zeit seit 1899, wo P. d'Aranles die Julianfrage einleitete, um den deutschen Franziskaner des

13. Jahrhunderts gebildet. W. benützte diese Gelegenheit, um einerseits den Bollandisten P. van Ortroy, der die Reimhistorie Julians aus einer von ihm selbst gefertigten Prosalegende hervorgehen lassen möchte, zu widerlegen, und das behauptete umgekehrte Verhältnis durch neue Beweismomente zu stützen, und anderseits P. Felder, der im Grundgedanken mit dem Verf. übereinstimmt, eingehend zu kritisieren und in manchen Punkten zu korrigieren (S. 9 bis 20). Ohne daß man selbst die jeweils in Betracht kommenden Texte ganz und genau vergleicht, wird man sich schwer ein sicheres Urteil bilden können. Nach dem jedoch, was W. beibringt, möchte man sich eher für ihn entscheiden. Im zweiten Teile finden Lebenszeit, Lebensgeschichte und schriftstellerische Thätigkeit Julians eine Besprechung, — Fragen, die bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung eine endgültige Lösung noch nicht zulassen. Im dritten Teile (S. 29—34) werden die Quellen aufgeführt, denen die julianischen Choräle entnommen sind, und die Grundsätze präzisiert, die für Festlegung der Melodie bei Varianten maßgebend waren. Was einem sofort an den Gesängen selbst auffällt, ist die reiche Neumierung, und der große Umfang der Melodien; daher der häufige Schlüsselwechsel und das Hinausgehen über die eigene Tonart. Die Ausführung stellte zweifelsohne keine geringen Anforderungen an die Sänger. Julians Choräle sind die einzigen des ganzen Mittelalters, deren Verfasser man mit Namen kennt. Darum muß man W. für deren Publikation Dank wissen und seine Arbeit als einen schätzenswerten Beitrag zur Choralforschung begrüßen, zumal gerade im Zeitalter Julians Liturgie und Musik mannigfache Umwandlungen erfuhren. Dr. Steinhauser.

Die **Summa decretorum des Magister Rufinus,** hgg. v. **H. Singer,** Prof. a. d. deutsch. Universität zu Prag. Paderborn, F. Schöningh. 1902. gr. 8°. CLXXXIII, 570 S. M. 26.

Auf Grund von Schultes Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts, 3 Bde. 1875 ff., konnte Scherer in seiner Rezension im Hist. Jahrb. II (1881), 564 sagen, daß nicht ein Dutzend der nur handschriftlich erhaltenen Werke des 12.

und 13. Jahrhunderts dem Verf. nicht selbst bekannt sei, daß er über 2000 Manuskripte durchforscht habe. Schulte hat dann auch seit 1890 die Summen der bedeutendsten Dekretisten zu publizieren begonnen, so 1890 die von Paucapalea, 1891 die von Stephan von Tournai, 1892 die von Rufinus. Umsomehr machte es Aufsehen, als H. Singer in seinen Beiträgen zur Würdigung der Dekretistenlitteratur, Archiv f. kath. Kirchenrecht LXIX (1893), 369 ff. und LXXIII (1895), 3 ff., sich in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Franzosen Tanon dahin aussprach, daß die Ausgaben der Kommentare Rufins und Stephans, welche Schulte veranstaltet habe, für die Zwecke wissenschaftlicher Forschung überhaupt gänzlich unbrauchbar seien (a. a. O. LXIX, 370), daß speziell die Ausgabe der Summe Rufins auf Manuskripten beruhe, welche nicht das Originalwerk Rufins, sondern wertlose plagiarische Ueberarbeitungen seines Kommentars enthielten (a. a. O. LXXIII, 3). Was Singer so behauptete, hat er dann auch stringent bewiesen.

Unter diesen Umständen konnte man von S. ein Edition von Rufins Arbeit zum Dekret Gratians erwarten. Jetzt liegt dieselbe vor, veranstaltet mit Subventionen des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht und der „Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Litteratur in Böhmen". Zu Grunde liegt der Ausgabe der Cod. Lat. 15 993 der Pariser Nationalbiblothek als das älteste und wertvollste Manuskript. Benützt sind überdies noch sieben Handschriften nach trefflicher textkritischer Methode, so daß man auf Grund des beigefügten textkritischen Apparates wohl zuversichtlich sagen kann, daß wir jetzt den echten Rufin haben und der von Schulte unbrauchbar geworden ist. Gerne wird daher die Wissenschaft, der von S. ausgesprochenen Erwartung entsprechend, anerkennen, daß in diesem Werke nicht nur das Ergebnis langer, sondern auch gewissenhafter Arbeit vorliegt. Freilich kommt es ihr auch zum schmerzlichen Bewußtsein, wie die Kenntnis der mittelalterlichen Kanonisten noch so sehr im argen liegt.

Doch nicht bloß um den Text von Rufins Summe hat sich

S. bestens verdient gemacht. Vielmehr giebt er in der Einleitung, in deren Nr. I die das Originalwerk Rufins enthaltenden Handschriften und in deren Nr. V die Arbeiten der Plagiatoren Rufins behandelt werden, in Nr. II unwiderlegliche Zeugnisse für die Autorschaft Rufins. Zwei Handschriften legen den Kommentar ausdrücklich Rufin bei. Dazu kommen noch andere, teils direkte, teils indirekte Zeugnisse hiefür. Der Verfasser des Kommentars (Nr. III) ist Rufinus, Magister der Schule zu Bologna und Bischof von Assisi. Die Arbeit selbst entstand zwischen 1157 und 1159. Doch nimmt S. für diesen Termin nur Wahrscheinlichkeit in Anspruch. Vielleicht hätte er sollen auch für Rufins Episkopat in Assisi nicht darüber hinausgehen. Jedenfalls aber ist kein Moment übersehen, das irgendwie geeigenschaftet sein könnte, uns über Rufins Personalien Aufschluß zu geben. In Nr. IV endlich wird das Werk Rufins gewertet. An sich schon ist dasselbe eine bedeutende litterarische und didaktische Leistung der Scholastik. Sodann ist es von epochemachender Bedeutung gewesen, weil es der erste wirkliche Apparat zum Dekret war, der Grundstock der ganzen Dekretistenlitteratur, die von der größten Wichtigkeit wurde für die Fortbildung des Kirchenrechts. Doch verzichtet S. auf eine dogmenhistorische Würdigung von Rufins Arbeit. Sonst aber wird sie nach allen Seiten hin kritisch analysiert. Dabei fällt auch eine Reihe neuer Erkenntnisse über Gratians Dekret ab. So wird plausibel gemacht, daß Gratian selbst seinem Werk keinen Gesamttitel gegeben habe, weder „Concordia discordantium canonum“, noch „Decreta“, wie seine Arbeit bei Rufin und den ältesten Bearbeitern Gratians heißt. Ferner ergiebt sich aus Rufins Summe, daß die Einteilung des ganzen Dekrets von Gratian stammt und nicht bloß die des zweiten Teiles desselben. Paucapalea habe dem ersten Teil nur eine Distinktion, die 73. zugefügt. Endlich ist der Rufintext wichtig für eine kritische Textgestaltung von Gratians Dekret. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß Rufin ein enragierter Vertreter der Kopulatheorie ist, worauf auch schon Freisen aufmerksam gemacht hat. Sägmüller.

III.

Analekten.

Über die **Kanones Hippolyts** stehen 1902 S. 231 ff. einige Bemerkungen. Anlaß zu denselben gab ein Aufsatz von A. Baumstark im ersten Band des Oriens christianus. Daraus wurde u. a. hervorgehoben, daß B. die Echtheit der Kanones oder ihre Abfassung durch Hippolyt nicht annehme. Nun spricht sich B. im Oriens christ. II (1902), 191—196, näher über den Punkt aus. Die in arabischer und äthiopischer Übersetzung ausschließlich im Gebrauch monophysitischer Kirchen erhaltenen Kanones führen sich als das Werk des römischen Erzbischofs Abulids oder Bulids ein, und der rätselhafte Name wurde, seitdem die Schrift die wissenschaftliche Aufmerksamkeit erregte, auf Hippolyt gedeutet. Die Deutung findet sich bereits auch in den Synaxarien und Hymnen der äthiopischen Liturgie, und da sie einem koptischen Heiligenkalender vom 9. Jahrhundert noch fremd ist, so schließt B., sie sei dort in der Folgezeit, vor Ende des 11. oder gar erst des 14. Jahrhunderts aufgekommen, und zwar unter dem Einfluß der melchitischen Bücher des Nachbarpatriarchates Antiochien, in denen Hippolytus als Ifulitus, in den jüngeren Hss. als Bulitus erscheint. Die Deutung sei möglicherweise richtig. Das Bulitus-Ifulitus der Melchiten beruhe auf der syrischen Transscription von *Ἱππόλυτος*; (A)bulids könnte auf eine koptische zurückgehen. Indem aber B. in Betracht zieht, daß der Name Hippolyt in der koptischen Litteratur deutlich seine eigene Form hat, daß er, wo er immer im ganzen Orient ohne einen Zusammenhang mit den Kanones erscheint, niemals (A)bulids lautet, umgekehrt dieser Name, wo er außer jenem Zusammenhang vorkommt, nicht Hippolyt entspricht, sondern Julius, gelangt er zu dem Schluß, der

(A)bulids der Kanones sei Julius. Indem er weiter erwägt, daß die vom Verfasser der Fides patrum außer den Kanones unter dem Namen (A)bulids citierten Stücke apollinaristische Fälschungen auf den Namen des Papstes Julius sind, vermutet er, daß die Kanones den gleichen Ursprung haben, eine unter den Namen des Papstes Julius I (337—52) gestellte Kirchenordnung einer apollinaristischen Gemeinde, wahrscheinlich Ägyptens, seien. Die Theologen mögen die rein philologisch begründete Vermutung eines Orientalisten nachprüfen. Die bekannte polemische Wendung des Glaubensbekenntnisses c. 1 scheine im Munde eines Apollinaristen wohl verständlich zu sein. — Mir scheint die theologische Nachprüfung, soweit ich nach meiner bisherigen Kenntnis und ohne neue Studien urteilen kann, eher zur Ablehnung des apollinaristischen Ursprunges zu führen. Das Glaubensbekenntnis der Kanones mag dem der Apollinaristen nicht entgegenstehen. Aber es enthält auch nichts eigentlich Apollinaristisches, und man darf wohl fragen, ob ein apollinaristischer Fälscher, wenn er einmal über den Glauben sich aussprechen wollte, nicht irgendwie sein Bekenntnis zu einem deutlichen Ausdruck gebracht haben würde. Bei der geringen Anzahl der Apollinaristen stimmt auch schwerlich zu ihnen die zweimal vorkommende Erklärung, daß sie die Andersdenkenden von der Kirche abgesondert haben. Wie es sich aber damit verhalten mag, mehr kommt das litterarhistorische Moment in Betracht, und nach dieser Seite hin sind die Kanones nicht leicht in den Kreis der apollinaristischen Fälschungen zu setzen, weil es sich bei letzteren, so viel wir wissen, meist um die Verbreitung von Schriften des Apollinaris unter falschen Namen handelt, nicht um die Fälschung von weiteren Schriften. Von apollinaristischem Ursprung ist daher wohl abzusehen. Ist aber, wenn dieser auch aufgegeben wird, nicht der Name Julius festzuhalten? Ich muß hier, soweit es sich um das Orientalische handelt, meine Inkompetenz bekennen. Aber ich darf daran erinnern, daß Baumstark selbst die Deutung des (A)bulids auf Hippolyt nicht für unmöglich hält, wenn er sie auch glaubt ablehnen zu müssen, und weiter ist zu bemerken, daß, was B. in seiner gelehrten Erörterung nicht berücksichtigte, indem

er sich ausschließlich auf das Orientalische beschränkte, in der nächsten griechischen Parallelschrift, in dem Paralleltext zum achten Buch der Apost. Konstitutionen, der Name Hippolyt steht. Die bezügliche Schrift ist allerdings, soweit wir urteilen können, durch ein Mittelglied von den Kanones getrennt, durch die Ägyptische Kirchenordnung, und hier wird der Name vermißt. Das Fehlen erklärt sich indessen zur Genüge aus der Überlieferung dieser Schrift, und jedenfalls ist es bedeutsam, daß der Name Hippolyt in jener vorkommt. Unter diesen Umständen wird es mir vorerst schwer, den (A)bulids der Kanones anders als auf Hippolyt zu deuten. Es ist zu hoffen, daß die weiteren handschriftlichen Forschungen Baumstarks zur Klärung der Frage beitragen. Funk.

Nicht bloß in den Profanwissenschaften hat der Jahrhundertwechsel Anlaß zu Rückblick und Ausblick gegeben, sondern auch in der Theologie im allgemeinen und besonderen. Da durfte das Kirchenrecht auch nicht fehlen. Einen Teil wenigstens des Gewünschten bietet **F. Fleiner** in seiner Rektoratsrede: **Über die Entwicklung des katholischen Kirchenrechts im 19. Jahrhundert**, Tübingen und Leipzig, Verlag von Mohr (Siebeck), 1902, 31 S., 0,60 M. Leichtlich könnte man nach dem Titel erwarten, daß die Wissenschaft des Kirchenrechts im vergangenen Jahrhundert in ihrer Entwicklung geschildert, daß vielleicht entsprechend der Tagesmode auch etwas wohlfeile Vorschläge zu deren methodischer Verbesserung geboten würden. Doch nicht so. Vielmehr schildert F. die materielle Entwicklung des Kirchenrechts im 19. Jahrhundert. Ein charakteristisches Merkmal der kirchlichen Rechtsentwicklung in diesem Zeitraum sieht er in der Wiederherstellung der Universalität des Kirchenrechts und deren Sicherung durch den päpstlichen Absolutismus. An Stelle der durch die französische Revolution zerstörten Landeskirchen bauten die Päpste in den Konkordaten, vor allem in dem Prototyp, dem französischen, über die Köpfe der Bischöfe hinweg den alten universellen Begriff der katholischen Weltkirche auf. Sie brachten die Besetzung der bischöflichen Stühle in ihre Hand und ist es nur durch Bestätigung der Wahl oder Nomination. Sie hielten die Abhaltung der Nationalkonzilien hintan, brachten dage-

gen die Plenar und Provinzialkonzilien in ihre Gewalt, beherrschen durch die Propaganda ungeheure Misionsgebiete, führen durch kluge Konnivenz ganze Völkerschaften der orientalischen Kirche in die römische zurück, brandmarkten im Syllabus die ganze Entwicklung des öffentlichen Lebens als großen Abfall von Glauben und Kirche und setzten durch das Vatikanum ihrer unbeschränkten Macht die Krone auf. Die Kirche hat die schärfste Form der absoluten geistlichen Monarchie darin erhalten. Die zweite Seite in der Entwicklung des Kirchenrechts im vergangenen Jahrhundert ist dessen konservativer Charakter, dessen Zuleitung zur mittelalterlichen Form. In diesem Sinn wird die Kirchengewalt als Rechtssetzung, Verwaltung und Rechtsprechung in der einen Hand des Oberen, Papstes oder Bischofs, belassen. Während im Staat schon längst Trennung der Gewalten besteht, werden veraltete Organe forterhalten, wird das päpstliche Recht in seinem Verhältnis zur Gesetzgebung der Staaten in den alten Grundlagen festgehalten, so z. B. gegenüber von der obligatorischen Civilehe. Das führt zum Widerstreit mit der mit den übermächtigen Mitteln äußeren Zwanges ausgestatteten staatlichen Gesetzgebung. Folge ist, daß die Kirche unter prinzipieller Wahrung ihres Standpunktes viele Zugeständnisse an den Staat machen muß. „In der Erfindung dieser Notbehelfe bewährt sich die volle Virtuosität des beweglichen römischen Geistes.“ Zu diesen „Virtuosenstücken“ gehört vor allem die Dispensation, das „tolerari posse“, als letzter Notbehelf das Dissimulieren. So werden große Strecken des kirchlichen Rechtslebens nicht mehr von festen Gesetzen, sondern von den wandelbaren Sprüchen der römischen Kurialpraxis, der „vigens ecclesiae disciplina“ beherrscht, die nur möglich ist durch die Konzentration aller Gewalt in Rom. Unter diesen Umständen ist an eine Kodifikation des modernen Kirchenrechts nicht zu denken. Um so weniger, da der Kirchenstaat weggefallen ist, für den dieses kirchliche Gesetzbuch in erster Linie unbeschränkte Geltung haben könnte. Damit giebt F. das dritte Charakteristikum des modernen Kirchenrechtes an, daß es für seine Durchführung rein auf geistige Zwangsmittel angewiesen sei. — Wir wollen nun nicht mit dem Verf. darüber rechten,

daß er als Protestant von der dogmatischen Grundlage der Kirche ganz absieht, daß er den Bestand von Landeskirchen im 18. Jahrhundert übertreibt sowie die Schwäche des damaligen Papsttums, daß die alles auflösende Revolution in ihrer zur göttlichen Autorität der Kirche selbst einen Napoleon hinzwingenden Wirkung fast ganz übersehen wird, daß natürlich auch die bösen Jesuiten wieder hinter allem stecken, — aber das konstatieren mir gegenüber allen Kassandrarufen und Unglücksprophezeiungen seitens von Katholiken über die Kirche mit Freude, daß der Protestant F. unverhohlen die ideale Geistigkeit der kirchlichen Gewalt von heute und deren Größe anerkennt. Sägmüller.

Von welcher Bedeutung die Kanonensammlungen aus der Zeit Gregors VII für die ganze Reformation der Kirche waren und wie notwendig daher die Bearbeitung und Edition dieser sogenannten „Gregorianer" ist, ist allgemein zugegeben. Vgl. Qsch. LXXXIV (1902), 105 f. Daher ist es freudigst zu begrüßen, daß V. Wolf v. Glanvell die Kanonensammlung des Deusdedit im Auftrag der Savignykommission der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien herausgiebt. Daß aber auch F. Thaner von derselben Stiftung mit der Herausgabe der Kanonensammlung des nicht weniger bedeutenden Anselm von Lucca beauftragt ist, meldet neuestens **Fournier,** Observations sur diverses recensions de **la collection canonique d' Anselme de Lucques,** Extraits des Annales de l'Université de Grenoble, t. XIII, 1901. Bewandert wie kein anderer in dem kanonistischen Material dieser Periode, legt hier F. seine Beobachtungen nieder, die er seit zehn Jahren über die handschriftliche Ueberlieferung der Kanonensammlung des Anselm von Lucca gemacht hat. Es ist kein Zweifel, daß dadurch die Arbeit von Thaner sehr gefördert wird, wie andererseits durch letzteren die Darlegungen des ersteren werden noch wertvoller gemacht werden. Sägmüller.

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
86. Jahrgang III. Quartal-Heft.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen.

PATRES APOSTOLICI

Textum recensuit adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit versionem latinam prolegomena indices addidit

FRANCISCUS XAVERIUS FUNK.

EDITIO II ADAUCTA ET EMENDATA
Vol. I. M. 10.—. Vol. II. M. 4.—.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Die apostolischen Väter

herausgegeben von

F. X. Funk.

8. M. 1.80. Geb. M. 2.30 und M. 2.80.

(Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen herausgegeben unter Leitung von Professor D. **G. Krüger. Zweite Reihe, erstes Heft.**)

„. . . Was nun die Funk'schen Editionen der apostolischen Väter anlangt, so braucht es bei der bekannten Akribie dieses Gelehrten kaum der Versicherung, dass sie ganz auf der Höhe der Wissenschaft stehen. Die zahlreiche seit der ersten Auflage (1878/81) erschienene Litteratur ist auf das sorgsamste verwertet und auch der Text durch Heranziehung von neuen Zeugen mannigfach verbessert, so dass jetzt die Funk'sche Ausgabe unbedingt als die beste auf deutschem Boden erschienene bezeichnet werden kann. Dass dies auch bei allen unbefangenen Vertretern der theologischen Wissenschaft anerkannt wird, zeigt deutlicher als alles andere die Thatsache, dass der Funk'sche griechische Text der apostolischen Väter, mit einer besonders (deutsch) geschriebenen Einleitung versehen, als erstes Heft der zweiten Reihe der von dem tüchtigen Patrologen Professor G. Krüger in Giessen herausgegebenen „Sammlung kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften" aufgenommen wurde. In dieser Gestalt wird das Funk'sche opus seinen Weg durch ganz Deutschland und darüber hinaus als Grundlage zu wissenschaftlichen Arbeiten in den kirchenhistorischen Seminarien beider Fakultäten finden . . ."

Deutsches Volksblatt 1901. Nr. 252.

Soeben beginnt in der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** zu erscheinen und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Biblische Zeitschrift.

In Verbindung mit der Redaktion der „Biblischen Studien" herausgegeben von Dr. **Joh. Göttsberger** und Dr. **Jos. Sickenberger.**

Jährlich 4 Hefte im Umfange von je etwa 6 Bogen gr. 8°. Abonnementspreis pro Jahrgang M. 12.—. Einzelne Hefte M. 3.—.

Inhalt des ersten Heftes: Zur Einführung. Von Antonius von Henle, Bischof von Passau. — Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jahrhundert. Von Prof. Paul Schanz. — Die Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie. (I.) Von Prof. Dr. Nikel. — Salomons Tempelweihe. Von Fr. von Hummelauer S. J. — Ekklesiastes und Ekklesiastikus. (I.) Von Prof. Dr. Norbert Peters. — Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu. (I.) Von Prof. Johannes Belser. — Erklärung von 2 Kor. 10, 1—6. Von Prof. Valentin Weber. — Besprechungen. — Bibliographische Notizen. — Mitteilungen und Nachrichten.

Probehefte werden von jeder Buchhandlung zur Ansicht mitgeteilt.

Wurm, Dr. Alois, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief. gr. 8° (XII u. 160) M 3.50

Bildet das 1. Heft des VIII. Bandes der „Biblischen Studien".

Holtzmann, Joseph, Die Peschitta zum Buche der Weisheit. Eine kritisch-exegetische Studie. gr. 8°. (XII u. 152) M. 4.—.

Weiss, Dr Karl, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik. gr. 8° (XII u. 242) M. 4.80.

Bildet das 3. u. 4. Heft des V. Bandes der *„Strassburger theologischen Studien"*.

Die Firma **Aloys Maier** in **Fulda** (Harmonium-Magazin, gegr. 1846) **Hoflieferant,** bringt neuerdings eine

billige Cottage-Orgel (amerikan. Harmonium)

für **M. 160.—** in den Handel, die sich besonders für den Hausgebrauch, aber auch für Schulen und Kapellen empfiehlt und deren Anschaffung durch Gestattung **monatlicher Ratenzahlungen** erleichtert wird. Das sehr massiv und geschmackvoll in echt amerikanischem Nußbaum gebaute Instrument hat einen edlen, vollen Ton, der durch den Kniejchweller erheblich verstärkt werden kann. Durch die Herausgabe einer vortrefflichen Harmoniumschule, die zu jedem Instrument **gratis** geliefert wird, ist zur raschen Selbsterlernung des Harmoniumspiels Gelegenheit geboten. (Illustrirte Prospekte **gratis.**)

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Freiburger Diözesan-Archiv. Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer.

Neue Folge. Dritter Band. (Der ganzen Reihe 30. Band.) gr. 8°. (IV u. 436) M. 4.—

Glauben und Wissen. Eine Orientierung in mehreren religiösen Grundproblemen der Gegenwart für alle Gebildeten. Von J. Lahrein S. J. 8°. (VI u. 246) M. 2.50; geb. in Leinwand M. 3.—

Wohl niemand wird eine klare, ruhige und rein sachliche Darlegung des Verhältnisses von Glauben und Wissen als eine unzeitgemäße oder unnütze Arbeit ansehen. Eine solche soll dem Leser in diesen Blättern dargeboten werden. Der Leserkreis, an den sich das Buch wendet, sind nicht bloß Fachgelehrte, sondern alle Gebildeten, die sich über das hochwichtige Problem von Glauben und Wissen Rechenschaft geben wollen. Dementsprechend war es auch des Verfassers Bemühen, möglichst klar und durchsichtig zu schreiben.

Johann Keppler, der Gesetzgeber der neueren Astronomie. Ein Lebensbild von Adolf Müller, S. J. gr. 8°. (VIII u. 186) M. 2.40

(Ist auch als 83. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" erschienen.)

Früher ist von demselben Verfasser erschienen:

Nikolaus Copernikus, der Altmeister der neuern Astronomie. Ein Lebens- und Culturbild. gr. 8° (VIII u. 160) M. 2.—

Kneib, Dr. Philipp, Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft. (VI u. 106) M. 2.40

Bildet das zweite Heft des V. Bandes der „Strassburger theologischen Studien".

Kothe, Dr. Wilhelm, Kirchliche Zustände Strassburgs im vierzehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Stadt- und Kulturgeschichte des Mittelalters. gr. 8°. (VIII u. 126) M. 2.50.

Laurentius, Jos., S. J., Institutiones Iuris Ecclesiastici in usum scholarum. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg. et Super. Ordinis. gr. 8° (XVI u. 680) M 10.—; geb. in Halbfranz M. 12.—

Lehmkuhl, Augustinus, S. J., Casus conscientiae ad usum confessariorum compositi et soluti. Cum approbatione Revmi Archiep. Friburg. et Super. Ordinis. Zwei Bände. gr. 8°

I. **Casus de theologiae moralis principiis** et de praeceptis atque officiis christianis speciatim sumptis. (VIII u. 566) M. 6.40; geb. in Halbfranz M. 8.40.

Früher ist erschienen:

II. **Casus de sacramentis** qui respondent fere „Theologiae moralis" eiusdem auctoris volumini alteri. (VIII u. 584) M 6.40; geb. M 8.40

Weber, Dr. Simon, Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte. gr. 8° (XX u. 532) M. 9.—; geb. in Halbfranz M. 11.—

Inhalt: I. Vorgeschichte. — II. Die Begründung des Christentums. — III. Das vierte Jahrhundert. Krisen und Stürme. — IV. Die armenische Kirche unter der Fremdherrschaft. Glaubenskrieg und Sieg.

Zwei vortreffliche Büchlein für die hochw. Geistlichkeit!

Die Hingabe des Priesters an den dreieinigen Gott. Von Aug. Egger, Bischof von St. Gallen.

In zweifarbigem Druck. 208 Seiten. 24°. Gebund. Schwarz Leder, biegsam, Hohlrotschnitt . . . . . Mk. 2.—

Eine wunderschöne, für des Priesters Leben und Wirken bestimmte Auslegung und Umschreibung jenes herrlichen Aufopferungsgebetes des hl. Ignatius: Suscipe, Domine, universam meam libertatem etc. Eine willkommenere Gabe für Priester läßt sich kaum denken.

Frankfurt a. M., „Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit."

Neu! **Neu!**

Manuale parvum ad usum Sacerdotum maxime curam animarum gerentium in ampliorem formam redactum a Dr. C. Keel, Cancellario episcopali. Cum approbatione episcopali. Lateinisch und deutsch. In zweifarbigem Druck 208 Seiten. 24°. Gebund. Schwarz Leder, biegsam, Hohlrotschnitt . . . . . Mk. 2.—

Ein überaus praktisches Büchlein in bequemem Taschenformat. Enthält in lateinischer und deutscher Sprache die Gebetsformeln, welche in der Seelsorge täglich gebraucht werden, die Gebete bei Krankenbesuchen, vier liturgische Litaneien ꝛc.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen sowie durch die

Verlagsanstalt Benzinger & Co. A.G.

Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh.

Soeben erschien in unserem Verlage:

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte

für höhere, Volks- u. Mittelschulen, Lehrerseminarien u. ähnl. Anstalten.

Von **Dr. A. Thiel**, Bischof von Ermland.

9. Auflage. Preis gebunden Mk. 1.25. Für die eminente Brauchbarkeit dieses Buches spricht die Anzahl der bedeutenden Auflagen.

Braunsberg (Ostpreußen). **Huye's Verlagsbuchhandlg., Emil Bender.**

Soeben erscheint die zweite vermehrte Auflage von:

Apologie des Christentums.

Von **Dr. Herman Schell.**

Professor an der Universität Würzburg.

I. Band. **Religion und Offenbarung.** Mit kirchl. Druckerlaubnis XXXVIII u. 482 S. gr. 8. M. 6,40, geb. M. 7,60.

Inhalt: **Religionsphilosophie — Offenbarungsphilosophie.** — Theologische Probleme und Klarstellungen in Bezug auf spekulative Erörterungen mit P. Chr. Pesch S. J., P. Janssens O. S. B., Dr. Glossner und Dr. Braun. — Religionsphilosophische Grundsätze gegen Ed. v. Hartmann u. Arthur Drews, gegen Fr. Paulsen, Gideon Spicker, Ernst Haekel.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Ueberſichtliche Darſtellung des

Volkserziehungswesens

der europäiſchen u. außereuropäiſchen Kulturvölker.

Herausgegeben von **R. Seydler** und **O. Kobel.**

2 Bände geheftet M. 17.50. in Halbfranz gebunden M. 22.50.

„Das groß angelegte Werk iſt für Gelehrte, Erzieher, ſowie für Verwaltungsbehörden von beſonderer Bedeutung. Das ganze Material für jedes Kulturland iſt unter den Ueberſchriften „Geſchichtliches", „Aeußere Schulverhältniſſe", „Innere Schulverhältniſſe", „Lehrerbildung", „Beſoldung der Lehrer", „Rechtliche Stellung der Lehrer" und „Schulaufſicht" knapp behandelt. Es iſt in hohem Grade intereſſant und lehrreich, zu ſehen, wie die Erziehungsfrage in den einzelnen ſo verſchieden gearteten Völkern zu löſen verſucht wird, wie der Einfluß auf das Erziehungsproblem ſich anders geſtaltet, je nachdem das Volk reich oder arm iſt, je nachdem es religiös empfindet oder nicht, je nachdem es poeſievoll oder proſaiſch veranlagt iſt, je nachdem es ſich um eine gewerbetreibende oder um eine ackerbauende Nation handelt. Dieſe Erſcheinungen zu beobachten und daraus Reſultate für die Schulentwicklung zu ziehen, iſt wichtig für die Schulmänner aller Staaten. Darum ſei das fleißige Werk auf das lebhafteſte empfohlen."

Preuß. Volksſchularchiv I, Heft 2.

Das hochbedeutſame Werk iſt durch jede gute Buchhandlung, auf Wunſch auch zur Anſicht zu beziehen!

Verlagsbuchhandlung Max Woywod in Breslau, VIII.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Ueber die

Entwicklung des katholischen Kirchenrechts im 19. Jahrhundert.

Von

Dr. Fritz Fleiner,

o. ö. Professor der Rechte an der Universität Basel.

8. M. —.60.

. . . . . Wenn man auch keineswegs in allweg die Art, wie Fl. katholische Verhältnisse auffasst und anschaut, für richtig hält, so wird man doch seine Broschüre mit Genuss und nicht ohne Gewinn lesen. Das bewirkt die Originalität seiner Auffassung, sein weiter Blick, mit dem er in den Einzelheiten des kirchlichen Rechtslebens die jeweilige Tendenz seiner Gesamtentwicklung zu erfassen sucht, sowie der Respekt des feingebildeten Juristen vor der grossartigen Organisation der katholischen Kirche und ihrer unversiegbaren Lebensfähigkeit und -Frische, der aus den Worten des Verfassers redet". Germania. Beilage 15. 9, 4. 03.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Die Anfänge der modernen diplomatischen Geheimschrift. Beiträge zur Geschichte der italienischen Kryptographie des XV. Jahrhunderts. Von Dr. **Alois Meister,** Prof. an der Universität Münster. VII u. 65 S. Lex. 8. br. ℳ 4.—,

Frühere Jahrgänge der Theologischen Quartalschrift sind stets zu beziehen durch die Buchdruckerei von

H. Laupp jr. Tübingen.

Grabenstraße 35.

Theologische Quartalschrift.

[illegible] mit mehreren Gelehrten

[illegible] Funk, D. v. Schanz, D. Belser, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller.

Fünfundachtzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen 1903.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Bellesheim, Die Union der Chaldäer mit Rom . . . .
Bender, Die Inspiration der Heiligen Schrift . . . .
Schweitzer, Glaube und Werke bei Clemens Romanus . . .
Wawra, Ein Brief des Bischofs Cyprian von Tomi . . .
Bischof Maximus von Gen? . . . . .

II. Rezensionen.

Arendt, Das Buch Daniel. Bellesheim . . . . .
Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens. Schlögl
Kellermann, Textkritische Materialien z. Buche d. Weisheit. Bender
Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften . . .
Preuschen, Lehrbuch der Kirchengeschichte a. d. Anfängen. Schlögl
Weber, Die katholische Kirche in Armenien. Bellesheim
Warm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief. Bellesheim
Grimm-Hahn, Geschichte des Lebens Jesu. 2. Aufl. I. Bd. Wilpert
Corpus scriptorum eccles. lat. vol. 26. 32. 40–42 Kirsch
Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums. Jos.
Mutter, Kirchengeschichte. II, 1. Kunz . . . . .
Battifol, Études d'histoire et de théol. Kunz . . .
Kunze, Compendium des Kirchengebäudes . . . . .
Weiß-Liebersdorf, Christus- und Apostellehre . . . Kunz
Schmitt, Confutatio Lutheranismi Danici . . . . Schanz
Lutzenmayr, Hölle und Mitleid. Schanz . . . . .
Mehl, Die Geschichte des Leipziger Streits. Schanz
Schell-Pelt, Theologische Prinzipienlehre. Schanz
Schell, Apologie des Christentums . . . . . .
Kuetz, Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Schanz
Cirodon, Commentaire critique et mor. sur l'Evangile. Schanz
Brauer, katholische Moraltheologie. Koch
v. Hugelgen, Die Lehre Julius Hamm's. Koch
Berthier, De la perfection chrétienne . . . . Koch
Landersdorfer-Schwake, Das priesterl. Leben
Hengstebeck, Das Ehehindernis der höheren Weihe. Schmitz
Holder, Das kirchliche Vermögensrecht d. Kl. Ko. Hagemann
v. Hertling, Die praktische Bedeutung d. Unterscheidung
Hollweck, Die Verbrechen im St. Johannes Hagemann

III. Analekten.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Prolog des Johannesevangeliums.

Von Prof. Dr. Belser.

In neueſter Zeit erſchienen mehrere Spezialarbeiten über den Eingang zum 4. Evangelium; auf katholiſcher Seite trat Karl Weiß mit einer ausführlichen Erklärung hervor (der Prolog des hl. Johannes. Straßburger Theologiſche Studien III, 2 u. 3, 1899) und auf proteſtantiſcher Baldenſperger (der Prolog des 4. Evangeliums 1898). Die Auffaſſung dieſer beiden Gelehrten ſtimmt zwar keineswegs überall zuſammen, aber wenigſtens in dem einen ſehr wichtigen Punkte, daß nämlich der Prolog vom *λόγος ἄσαρκος* handelt. Da drängt ſich freilich ſofort die Frage auf, wie man bei ſolcher Anſchauung mit den V. 6—8 ſich abfindet. Dieſe machen den genannten Erklärern Schwierigkeiten, welche ſie indes beſeitigen zu können vermeinen. „Als gefährliche Klippe für die Auslegung erweiſt ſich die Täuferſtelle“, meint Weiß (a. a. O. S. 96); das Mittel zur Beſeitigung derſelben ſieht er in der Annahme, daß ſich das Zeugnis des Täufers ebenſo wie das Vorhergehende und Nachfolgende auf den *λόγος ἄσαρκος* beziehe;

er freut sich, in diesem Betreff Baldensperger zum Bundesgenossen zu haben (a. a. O. S. 204). Diese Interpretation will mir gar nicht gefallen; was indes in der Schrift von Weiß noch mehr Bedenken erregt, ist der Umstand, daß er den johanneischen Prolog mit V. 14 abschließen läßt: „die Inkarnation bildet den naturgemäßen Schlußpunkt des vorchristlichen Lebens des Logos" (S. 21). Solcher Meinung ist der Verfasser des Prologs selbst nicht gewesen; denn sonst könnte er nicht, um von V. 15 vorerst abzusehen, den Inhalt von V. 16 u. 17 in offensichtigen engen Zusammenhang mit V. 14 bringen (*πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας — πλήρωμα, χάρις, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια*). Es präsentiert sich diese Auffassung als ein wirklich wunder Punkt in der Auslegung von K. Weiß. Zu einem völlig andersartigen Ergebnis gelangte der dritte und neueste Ausleger des johanneischen Prologs, K. Meyer (der Prolog des Johannesevangeliums. Leipzig, 1902). Nach ihm handelt Johannes auch im Prolog, wie im Evangelium selbst, ausschließlich von der geschichtlichen Person Jesu Christi, welcher für den Evangelisten einzig als Träger des Heils, der Offenbarung Gottes in Betracht komme. Dies erscheint als das andere Extrem und die Wahrheit mag man darum nach dem bekannten Sprichwort in der Mitte suchen. Vielleicht behält aber Meyer doch Recht; indes dürfen wir uns eine selbständige Untersuchung nicht ersparen, schon darum nicht, weil wir in vielen einzelnen nicht unwesentlichen Punkten einen von Meyer abweichenden Standpunkt einnehmen und bei der Prüfung der Verse des zweiten Teils zu ganz anderen Ergebnissen gekommen sind, namentlich auch in der hochbedeutsamen Frage nach dem Zusammenhang des Prologs mit dem Evangelium. Bemerkt sei noch, daß im katholischen Lager der um die Interpretation des Johannesevangeliums verdiente van Bebber bezüglich des ersten Teils

(1, 6—13) wenn gleich nur mehr andeutungsweise d. h. durch die Übersetzung den richtigen Weg zur gesunden Erklärung gezeigt hat (Quartalschr. 1892 S. 548 f.).

Es sei gestattet, an den die Einleitung bildenden Versen 1—5 des Prologs zunächst vorüberzugehen und sofort mit der Auslegung des ersten Teils, 1, 6—13 zu beginnen.

V. 6—8 Übersetzung. Es trat auf ein Mensch, von Gott gesandt, mit Namen Johannes. Dieser kam zum Zeugnisse, daß er Zeugnis ablege von dem Lichte, damit alle durch ihn (= auf sein Zeugnis hin) zum Glauben gelangten. Nicht war jener das Licht, sondern zeugen sollte er von dem Lichte.

Erklärung. *Ἐγένετο* ist nicht = *ἦν* und etwa mit *ἀπεσταλμένος* zu verbinden als Umschreibung für *ἀπεστάλη* (vgl. Vulg. fuit homo missus a deo), bezeichnet vielmehr das geschichtliche Auftreten des Täufers, wie Mark. 1, 4; Luk. 1, 5: es trat auf; *ἀπεσταλμένος* gesandt, als Prophet; sein Auftreten geschah sonach im Auftrag Gottes (vgl. Luk. 1, 80). Um die Bedeutung dieser Aussage zu würdigen, denke man an die wiederholte Erklärung des Täufers vor seinen Jüngern: ich bin nicht der Christus, sondern ich bin vor ihm hergesandt (3, 28). Als Zweck des öffentlichen Auftretens (*ἦλθεν*) von Johannes bezeichnet der Evangelist die Zeugnisablegung über das Licht; da er, wie 1, 26 u. 3, 23 zeigt, die von den Synoptikern geschilderte Tätigkeit „des Taufens mit Wasser" sehr wohl kennt und daher durch die vorliegende These nicht in Abrede stellen will, so dürfen wir die Bedeutung seiner Worte also definieren: das Auftreten des Täufers bezweckte hauptsächlich die Zeugnisablegung von dem Lichte. Und nun *τὸ φῶς*. Meint der Evangelist damit den *λόγος ἄσαρκος*, den präexistenten Christus? Nein, sondern die historische Person Jesu Christi, den ewigen, eingebornen Sohn Gottes in seiner geschichtlichen Erscheinung. Man wäre wohl nie dazu

gekommen, die Frage in ersterem Sinne zu beantworten, wenn man den Zusammenhang der These über den Täufer mit dem gleich an den Prolog angeschlossenen Abschnitt des Evangeliums berücksichtigt hätte. Dort ist ja näherhin gezeigt, wie der Täufer ungefähr vom Oktober 781 bis Mai 782 in der Umgebung des Jordan seine gottgewollte Aufgabe erfüllt hat. Damals legte er vor seinen Jüngern und vor der aus Jerusalem angekommenen Gesandtschaft des jüdischen Synedriums Zeugnis ab von dem Lichte d. h. von Jesus aus Nazareth, indem er hinzeigte auf ihn als den bereits in der Mitte Israels Weilenden, als den mit dem heiligen Geiste Taufenden, als den Messias und Sohn Gottes (1, 19—34). Als dieser Jesus von Nazareth selbst am Osterfeste 782 zum ersten Mal in Jerusalem auftrat, nahm er in der Unterredung mit Nikodemus Bezug auf das vom Täufer über ihn abgelegte Zeugnis (3, 11) und ebenso bei seinem Besuch Jerusalems am Pfingstfeste (5, 34 f.). Der Evangelist weist hier schon durch die Wahl der Ausdrücke (*μαρτυρεῖν*, *μαρτυρία*) zurück auf die These über den Täufer (1, 6—8). Angesichts dieser vollendeten Übereinstimmung zwischen Prolog und Evangelium erscheint die Ausdeutung von *φῶς* 1, 7 u. 8 auf den „*λόγος ἄσαρκος*" als eine fast unbegreifliche Verirrung; dieselbe ist gründlich und für immer aufzugeben.

Die Auffassung des zweiten *ἵνα* in V. 7 ist bis zur Stunde noch keine einheitliche. Der Evangelist giebt mit diesen Worten wohl den Zweck des *μαρτυρεῖν* und damit den Endzweck des Auftretens des Täufers an: der Täufer sollte von dem Lichte Zeugnis ablegen, damit alle durch sein Zeugnis zum Glauben an das „Licht" als den im heiligen Geiste taufenden Messias gelangen möchten. Die andere Interpretation: Johannes sollte vom Lichte zeugen, damit alle durch dasselbe = durch das Licht glauben möchten (Meyer a. a. O. S. 42),

will ich durchaus nicht a limine abweisen; es gereicht ihr der Umstand zur Empfehlung, daß sie ἐκεῖνος in V. 8 erst recht zur Geltung zu bringen scheint; es würde ἐκεῖνος über das Christum als Licht bezeichnende δι' αὐτοῦ auf Johannes den Täufer, das ferner stehende Subjekt des letzten Hauptsatzes, zurückgreifen. Außerdem möchte man auch πάντες zu Gunsten dieser Auslegung in die Wagschale werfen, da πάντες auf ein weiteres Gebiet als das des Täufers hinweisen könnte: Johannes sollte von dem Lichte zeugen, damit durch dasselbe, durch Jesus Christus, alle zum Glauben kommen möchten. Es dürfte indes gleichwohl die andere Interpretation (δι' αὐτοῦ = durch den Täufer) vorzuziehen sein. ἐκεῖνος begreift sich auch bei dieser Auffassung: nicht war er das Licht d. h. der in dem heiligen Geiste taufende Messias, wie man anfänglich und auch später vielfach glaubte (1, 20. 26; 3, 25—29), sondern ein anderer, welcher zur Zeit seiner Wirksamkeit schon in Israel weilte (1, 26). πάντες aber bedeutet: alle, an welche der Täufer nach dem Willen Gottes sein Wort und Zeugnis zu richten hatte, und dies waren zunächst alle in Israel (vgl. Mark. 1, 5). Nach dem 4. Evangelisten hat der Täufer selbst über den Zweck seines Auftretens sich verlauten lassen: damit Jesus von Nazareth, das in der Welt erschienene Licht, Israel d. h. allen Angehörigen Israels bekannt gemacht werde (1, 31 ff.; vgl. 3, 11 u. 3, 28—30). Wie schon in der Einleitung (S. 274) betont wurde, verrät der Evangelist in V. 8 die Tendenz, einer Überschätzung des Täufers entgegenzuarbeiten; indes möchten auch wir warnen vor einem Fortschreiten zum Extrem, wie es in dem Buche von Baldensperger hervorgetreten ist durch die Betonung des angeblich gegensätzlichen Parallelismus (vgl. V. 1 u. 6). Man kann mit vollstem Rechte, wie Meyer (S. 39) gethan, diese Auffassung mit der Frage abweisen: wenn der Gegensatz ein de industria

angeſtrebter geweſen wäre, warum hat dann der Evangeliſt die Antitheſe Jeſus—Johannes nicht ſcharf und klar herausgeſtellt? oder warum hat er nicht wenigſtens die gegenſätzlichen Ausſagen über beide unmittelbar neben einander gerückt? Wir ſchließen die Erklärung der V. 6—8 mit den Worten ab: der Evangeliſt hat hier in einer kurzen Theſe über Aufgabe und Beruf des Täufers ſich ausgeſprochen; Beleg, Erläuterung und Begründung dieſer Theſe giebt er ſofort 1, 19 ff., dann in Kap. 3, 19 ff., wo er im einzelnen darlegt, wie der Täufer über die Perſon Jeſu von Nazareth ſich ausgeſprochen und Zeugnis abgelegt hat.

V. 9—11. Überſetzung. V. 9. Es war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menſchen erleuchtet, im Begriff in der Welt aufzutreten. V. 10. Es war in der Welt und die Welt ward durch ihn (erſchaffen); und (= aber) die Welt erkannte ihn nicht. V. 11. Er kam in ſein Eigentum, und (= aber) die Seinigen nahmen ihn nicht auf.

Erklärung. Mit der vorſtehenden Überſetzung von V. 9 habe ich die bekannte Wiedergabe der griechiſchen Worte durch die Vulgata: erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum als unrichtig bezeichnet. Merkwürdig, daß auch der neueſte Herausgeber des Textes von Johannes, Blaß (Evangelium secundum Joannem. Lipsiae 1902) uns die Worte in folgender Faſſung vorführt: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, τὸ φωτίζον πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Da interpungiert Neſtle beſſer: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Die Erklärung von V. 9 hat ihre Geſchichte, aber keine erbauliche. Man fragt und forſcht ſeit alten Zeiten bis heute nach dem Subjekt und Prädikat in dem kleinen Satze und antwortet: das Subjekt iſt zu ergänzen, nämlich *ὁ λόγος*, und *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* iſt Prädikat. Der Logos

(nicht Johannes) war das wahrhaftige Licht. Allein jede Ergänzung ist Willkür; das Subjekt steht da: *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. ἦν*, meinen manche, darf jedenfalls nicht mit *ἐρχόμενον* verbunden werden, sondern bedeutet: es war da, nämlich das wahrhaftige Licht, indem es in diese Welt kommt. Diese Interpretation verdient unter allen Umständen den Vorzug vor der andern, welche in der Vulgata vorgezeigt ist. Stand halten kann indes nur die Verbindung des *ἦν* mit *ἐρχόμενον*; auch ist *ὃ φωτίζει* zu belassen (gegen Blaß) und mit Nestle folgendermaßen zu interpungieren: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* So richtig auch Brandscheid. Es gereicht dem Kommentar von Meyer-Weiß zur Ehre, daß er gegen die Verbindung des *ἐρχόμενον* mit *εἰς τὸν κόσμον* protestiert, weil die Worte *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* als ein müssiger Zusatz erschienen zu *πάντα ἄνθρωπον*, daß er *ἦν ἐρχόμενον* zusammengenommen und als Prädikat des Satzes erklärt hat: es war das wahrhaftige Licht im Begriff in die Welt zu kommen (Meyer-Weiß zu Joh. S. 67 f.). Wie sollen wir das „Kommen in die Welt" (vgl. 16, 28) verstehen, etwa von dem Eintritt in die Welt, von der Menschwerdung? Dies ist nach dem Zusammenhang nicht angängig. Denn V. 7 ist mit *ἔρχεσθαι* das öffentliche Auftreten des Täufers ausgedrückt; darnach legt sich diese Bedeutung auch hier nahe. Sodann kommt der Anschluß von V. 8 u. 9 in Betracht: *ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. ἦν τὸ φῶς — ἐρχόμενον*: Johannes trat auf, um vom Lichte zu zeugen; es war nämlich das Licht daran, in oder vor der Welt aufzutreten. Endlich werfe man den Blick nach vorwärts auf V. 10: es war (schon) in der Welt. Im Hinblick auf all dies billigen wir durchaus die Übersetzung van Bebbers: es war das wahre Licht sc. damals als Johannes zeugte, im Begriffe, öffentlich in der Welt aufzutreten (Quartalschrift

1902 S. 548; vgl. auch Meyer-Weiß, Kommentar zu Joh. a. a. O.). Man denke doch nur an das Wort des Täufers 1, 26: mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt; man beachte außerdem, wie bei dieser Erklärung die Worte von V. 10 zusammengehalten mit V. 9 vortrefflich illustriert werden; das Logoslicht war sc. zur Zeit der Zeugentätigkeit des Täufers im Begriff öffentlich aufzutreten; denn es war damals (Oktober—Frühjahr 781/2) schon seit geraumer Zeit, seit 748 od. 749, sonach über 30 Jahre (Luk. 3, 23), in der Welt, welche durch ihn, den Logos, geschaffen worden ist (Anschluß an V. 3), gleichwohl aber ihn nicht erkannte. Unter ὁ κόσμος ist hier die Menschenwelt gemeint, sonach ist das Wort in einem allgemeineren Sinne gebraucht als in den Abschiedsreden (16, 20; vgl. Quartalschr. 1902 S. 218 ff.); die Menschenwelt, wie überhaupt die ganze sichtbare im Sechstagewerk geschaffene Welt ist durch den Logos geworden, gelangte aber gleichwohl nicht zur Kenntnis des seit 748 mitten unter ihr im Fleische weilenden Logos. Ja die Welt erkannte ihn nicht; seine nächsten Angehörigen und leiblich Verwandten, seine Brüder erkannten ihn nicht sc. als den Messias und Sohn Gottes, zeigten sie ja doch eine beträchtliche Zeit nach dem Beginn der Lehr- und Wunderwirksamkeit Jesu noch einen gewissen „Unglauben" (7, 4—5); auch die Nazarethaner erkannten ihn nicht, betrachteten ihn vielmehr über 30 Jahre lang als des Zimmermanns Sohn, als einen Ihresgleichen (vgl. Luk. 4, 14 ff. u. Parall.); die Umwohner von Nazareth, die Bewohner der benachbarten Städte, erkannten ihn gleichfalls nicht (vgl. 1, 46), die Vertreter Israels kannten ihn nicht (1, 26), selbst der Täufer kannte ihn über 30 Jahre lang nicht als den Messias und Gottessohn; erst bei der Taufe Jesu gewann er diese Erkenntnis (1, 31. 33; vgl. van Bebber, Quartalschr. a. a. O. 548). Jetzt aber im Frühjahr 782, kurz vor Ostern, kam der Logos,

der im Fleisch erschienene Sohn Gottes, Jesus Christus, in sein Eigentum, nach Judäa, nach der jüdischen Metropole, in sein Vaterland, in seines Vaters Haus; die Seinigen aber, seine Volkseigenen, die Bewohner von Jerusalem, vorab die Oberen Israels, nahmen ihn nicht auf, wollten von ihm nichts wissen. Sobald man in diesen Versen überall an den inkarnierten Sohn Gottes denkt, ist alles klar; man braucht auch nicht ängstlich nach dem Subjekt in V. 10 zu forschen: man kann zunächst τὸ φῶς aus dem vorhergehenden Vers ergänzen: das Licht weilte unter den Menschen; δι' αὐτοῦ und αὐτόν bezieht man insgemein auf ὁ λόγος; allein dies macht keinen Unterschied; der Evangelist meint beidesmal dieselbe Person, den fleischgewordenen Sohn Gottes. Indes wird die Annahme, daß er hier überall die geschichtliche Person Jesu Christi im Auge hat, für jeden zur Notwendigkeit, welcher dem Zusammenhang dieser Thesen mit dem Evangelium nachgeht. Die Worte in V. 9 werden einzig illustriert durch die vom Evangelisten berichteten Worte Jesu, welche er wiederholt vor seinen Jüngern und in Jerusalem vor allem Volk ausgesprochen hat: ich bin das Licht der Welt; wer mir folgt, wandelt gewißlich nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben (8, 12; ebenso 9, 5); die Begründung und weitere Ausführung des Satzes in V. 10 im Evangelium wurde schon (S. 490) aufgezeigt und die These in V. 11 erfährt eine vollkommene Beleuchtung durch die Erzählung des Evangelisten über den ersten Besuch Jesu in Jerusalem und den durch das Verhalten der Volkseigenen veranlaßten Weggang von da: die Angehörigen der ἰδία πατρίς, speziell die Hierarchen, Schriftgelehrten und Pharisäer begegneten ihm sofort bei seinem ersten Erscheinen feindselig, verweigerten trotz der messianischen That der Tempelreinigung und trotz der vielen in ihrer Mitte gewirkten Wunder den Glauben an

Jesus als den Messias und Sohn Gottes, weigerten sich, die von ihm geforderte messianische Taufe behufs Eintritts in das messianische Reich zu empfangen, so daß der Heiland dem Nikodemus gegenüber klagen mußte: ihr nehmet mein und des Täufers Zeugnis (über Jesus als den im heiligen Geiste Taufenden) nicht an (2, 13 ff.; 3, 1—12) und wiederum klagend das Wort auf sich anwenden mußte: ein Prophet hat nicht Ehre im eigenen Vaterland (4, 44). Der Evangelist bringt in seiner nachfolgenden historischen Erzählung mit aller Bestimmtheit zum Ausdruck, daß das ablehnende und positiv feindselige Verhalten der maßgebenden Kreise in Jerusalem den Herrn zum Weggang aus Judäa, seiner *πατρίς*, nach Galiläa veranlaßte (4, 1—3); er erläutert und bestätigt die Worte des Prologs: „die Seinigen nahmen ihn nicht auf" durch zwei seinem Evangelium einverleibte Reflexionen, zuerst 3, 19: und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das „Licht" und wiederum: niemand nimmt sein Zeugnis an (3, 32).

V. 12—13. Übersetzung. V. 12. Allen aber, welche ihn aufnahmen, gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, denen, welche an seinen Namen glauben, V. 13 (Kinder Gottes), die da nicht aus Geblüt noch aus Fleischeswillen noch aus Manneswillen, sondern aus Gott gezeugt wurden.

Die Erklärung dieser beiden Verse bei Meyer muß man als ungenügend bezeichnen; zwar ist er ganz im Recht, wenn er die These auf den pusillus grex der *μαθηταί* bezieht: es waren, meint er, im Unterschied von der großen Masse der gegen das Wort und die Person Jesu sich Verschließenden nur wenige, welche ihm Aufnahme gewährten, an ihn als den Messias glaubten; diesen gab dann Jesus Christus nur Macht, Kinder Gottes zu werden; nicht etwa die Gotteskindschaft selbst, sondern nur die Berechtigung und Befähigung dazu. Freilich steht Meyer mit seiner Erklärung (S. 50 f.) durchaus nicht

allein da; er hat so ziemlich die ganze Zahl der Exegeten zu Bundesgenossen, da insgemein hervorgehoben wird, es könne sich Joh. 1, 12 u. 13 nur um das Anrecht der Gotteskindschaft handeln, nicht um den wirklichen Besitz derselben. Denn, fügt man *ἀπνευστί* bei, die Gotteskindschaft wird durch den Empfang der christlichen Taufe erworben, diese wurde aber vom Herrn erst nach seiner Auferstehung eingesetzt (Matth. 28, 19). Eine derartige Anschauung wurde durch van Bebber, wie zu hoffen ist, für immer zu Grabe getragen, indem er die Worte 1, 12—13 interpretiert: der Heiland gab sofort nach seinem öffentlichen Auftreten am Osterfeste zu Jerusalem (782) allen, welche an seinen Namen glaubten, d. h. ihn als den Messias und Sohn Gottes erkannten und bekannten, die Berechtigung oder Vollmacht, sich die messianische Taufe spenden zu lassen und dadurch Sündentilgung und Heiligung zu erlangen, Kinder Gottes zu werden (Quartalschr. 1902 S. 346 ff.). Diese Auslegung von V. 1, 12—13 allein stimmt mit dem ersten Abschnitt des Evangeliums (1, 19 — 4, 42 bezw. 54) zusammen. Das Wort des Täufers über Jesus als den im heiligen Geiste Taufenden (1, 33) fand, zeigt hier der Evangelist, bald Erfüllung. Denn in Jerusalem angekommen, forderte Jesus die Juden zum Empfang der Taufe behufs Zeugung von oben auf (3, 1—12), welche Aufforderung die vorgängige Taufe seiner nachmaligen Apostel zur Voraussetzung hat; zwar hinderte hauptsächlich der Terrorismus der Judäer und die Anhänglichkeit an die Sünde (Joh. 3, 19) die Befolgung des Mahnwortes Jesu zur Taufe fast durchweg; in der Landschaft Judäa aber wurden nicht wenige von ihm, bezw. seinen Jüngern getauft, von oben gezeugt, aus *σαρκικοί* wurden sie *πνευματικοί* und in die Zahl der *μαθηταί*, der Angehörigen des neuen Reiches, aufgenommen (3, 22. 26; 4, 1—2; 4, 36).

Werfen wir einen kurzen Rückblick auf den ersten Teil des Prologs 1, 6—13. Der Evangelist handelt in den hier vorgetragenen Thesen ausschließlich von der geschichtlichen Person Jesu Christi. Über diesen oder wenn man will, zu Gunsten desselben (vgl. 3, 26) als des im heiligen Geiste taufenden Messias sollte Johannes der Täufer zeugen. Er that dies; seine Zeugenthätigkeit fiel in die Zeit, wo der Heiland schon daran war, selbst öffentlich aufzutreten (V. 8 Schluß u. 9). Wie der Täufer bezeugt hatte, erwies sich Jesus gleich beim Beginn seiner Tätigkeit als den im hl. Geiste Taufenden und gab allen an ihn Glaubenden die Vollmacht, durch Empfang der Taufe Kinder Gottes zu werden. Diesen Programmsätzen des Prologs entspricht in aller Form die Ausführung im Evangelium 1, 19 — 4, 54, wo im ganzen der Inhalt des Täuferzeugnisses und die messianische Tauftätigkeit Jesu selbst, die Aufnahme vieler in seine Jüngerschaft, in das Reich Gottes dargestellt wird.

Der zweite Teil des Prologs 1, 14—18. Übersetzung. V. 14. Und das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als eines Eingebornen, vom Vater her, voll Gnade und Wahrheit. V. 16. Denn aus seiner Fülle empfingen wir alle und zwar Gnade anstatt Gnade. V. 17. Denn das Gesetz ward durch Moses gegeben; die Gnade aber und die Wahrheit ward (uns) zuteil durch Jesus Christus. V. 18 Gott hat niemand je gesehen; der eingeborne Sohn, der in dem Schoße des Vaters ist, er hat (es) gezeigt.

Erklärung. V. 14. Bis jetzt betrachtete man die Worte *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* als die Hauptstütze der Anschauung, wornach der Evangelist mit *ὁ λόγος* den präexistenten Christus, den „*λόγος ἄσαρκος*“ meine und hier ausspreche: der Sohn Gottes, der uranfänglich war, eine eigene und zwar eine

göttliche Person, ist in der Fülle der Zeit Fleisch geworden, hat die menschliche Natur angenommen, ist in unsere Naturgemeinschaft und Daseinsweise getreten und weilte in solcher Gestalt unter den Menschen auf Erden. Zunächst ist unläugbar, daß nach V. 13 ein gewisser Ruhepunkt eintritt und daß der Evangelist mit *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* neu einsetzt, diese Worte sonach nicht den Abschluß einer Gedankenreihe bilden, sondern den Anfang einer neuen; weiterhin ist unverkennbar, daß der Evangelist durch den feierlichen Einsatz *καὶ ὁ λόγος* in gewisser Weise an V. 1 anknüpft. Aber einige Bedenken erheben sich doch gegen die bisherige Erklärung. Wenn der Evangelist im ersten Teil 1, 6—13 nur von der geschichtlichen Person Jesu Christi handelt, dann fällt es uns auf, daß er auf einmal hier beim Beginn des zweiten Teils den präexistenten Christus einführen soll. Auch im zweiten Teil hat er, wie wir gleich sehen werden, nur den fleischgewordenen Sohn Gottes im Auge und was noch mehr zu denken giebt, gleich in V. 14b schreibt er *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*; damit meint er doch gewiß die Herrlichkeit des inkarnierten Logos, demnach meint er diesen doch wohl auch schon V. 14a mit *ὁ λόγος*. Man sagt freilich, der Evangelist werde doch nicht aussprechen wollen: die historische Person Jesu von Nazareth sei Mensch geworden, sondern nur der von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters gezeugte Sohn. Gewiß. Aber *σὰρξ ἐγένετο* braucht gar nicht als eigentlicher Gegensatz von *ὁ λόγος* genommen zu werden, sondern wie immer als Gegensatz zu *θεός* oder *πνεῦμα*. Indem der Evangelist wieder an V. 1–3 anknüpft, spricht er dem Sinne nach aus: der *λόγος* oder Jesus Christus, er, der uranfänglich war, eine Person wie Gott der Vater und zwar eine göttliche (*θεός*, *πνεῦμα*), ist Fleisch geworden, in unsere Naturgemeinschaft getreten. In ähnlicher Weise wie hier drückt sich der vierte Evangelist

auch I Joh. 4, 2 aus, wenn er von Jesus dem im Fleische erschienenen Christus redet. Er durfte bei seinen an seine Redeweise gewöhnten Lesern kein Mißverständnis befürchten.

Gehen wir jetzt zu 14b über. Wenn der Evangelist dem krassen Ausdrucke σὰρξ ἐγένετο noch ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν beifügt, so will er die Wahrheit betreffs der wahren und vollkommenen Menschheit Jesu noch verstärken (gegenüber den Cerinthianern); durch den zweiten Ausdruck hebt er die Gemeinsamkeit der Lebensführung des Menschgewordenen mit seiner Umgebung hervor; zugleich will der Apostel durch ἐσκήνωσεν an das Wohnen Gottes in der Stiftshütte, bezw. im Tempel erinnern, somit andeuten, daß Jesus Christus, der Gott war, so unter den Menschen weilte, wie die göttliche Majestät im mosaischen Bundeszelte oder im Tempel. ἐθεασάμεθα: wir Jünger haben geschaut die Herrlichkeit des Fleischgewordenen. Das gleiche Verbum gebraucht der Evangelist I Joh. 1, 1, wo er auch denselben Gedanken ausdrückt: er meint ein verweilendes Schauen (Betrachten) mit den Augen des Glaubens, aber auf Grund sinnenfälliger Erfahrung. Der Evangelist erklärt τὴν δόξαν αὐτοῦ noch durch δόξαν ὡς μονογενοῦς = die Herrlichkeit als eines Eingebornen, der er ist, oder jene Herrlichkeit, welche er, als eingeborner Sohn, vom Vater besaß. Der Ausdruck ὡς μονογενοῦς könnte der Erklärung Schwierigkeiten bereiten, wenn der Evangelist ihn nicht sofort wieder 1, 18, dann 3, 16. 18 u. 1 Joh. 4, 9 von Jesus Christus gebraucht hätte; angesichts dieser Stellen muß der Gedanke hier sein: wir schauten an dem unter uns weilenden Fleischgewordenen göttliche Hoheit und Herrlichkeit, wie sie ihm eigen war, da er der Eingeborne des Vaters war. Zwar ziehen wir die Verbindung von παρὰ πατρός mit τὴν δόξαν vor: eine Herrlichkeit, welche er vom Vater vor der Weltschöpfung = von Ewigkeit besaß; allein μονογενής ist

nach dem Zusammenhang und im Hinblick auf die spätere Erklärung des Evangelisten deutlich genug: der eingeborne = der einzige von Natur, aus der Wesenheit des Vaters gezeugte und darum Gott Vater wesensgleiche Sohn (vgl. Einl. 338). Freilich ist nicht ausdrücklich von einer „ewigen Zeugung" die Rede; aber sie folgt notwendig aus Joh. 5, 26 vgl. mit 1, 4 u. I Joh. 1, 2; davon zu 1, 4. Die Herrlichkeit, welche Jesus Christus vermöge ewigen Ausgangs aus dem Vater besaß und welche einmal vor den Augen des Evangelisten und zweier anderer Jünger die Menschenhülle durchbrach (Matth. 17, 1 ff. u. Parall.), wurde infolge seiner Erhöhung (Auferstehung und Himmelfahrt) Christo auch dem Fleische nach verliehen (14, 19. 28; 17. 1. 5. 24). Es fragt sich, wann und wie der Evangelist und die anderen Jünger die Herrlichkeit des menschgewordenen Sohnes Gottes geschaut haben. Der Evangelist giebt uns in dem nachfolgenden Evangelium Aufschluß. 2, 11 schreibt er: *ὁ Ἰησοῦς ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ*: als Jesus auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelte, offenbarte er die ihm wesentlich eigene göttliche Herrlichkeit, indem er seine unbedingte Macht über die Natur bekundete; und wiederum, als Johannes und seine Mitapostel Jesum auf dem Meere wandeln sahen und erkannten, daß er Macht habe, seinen irdischen aus Fleisch und Blut bestehenden Leib in einen überirdischen vergeistigten Zustand zu versetzen (Joh. 6, 19), da schauten sie seine göttliche Herrlichkeit, Hoheit und Majestät. Sie schauten dieselben bei jeder seiner wunderbaren Thaten, namentlich bei seinen wunderbaren Krankenheilungen (2, 23); allein der Herr hatte seinen Jüngern nach der Heilung des 38jährigen Kranken am Pfingstfeste 782 in Aussicht gestellt, der himmlische Vater werde ihm, seinem Sohne noch staunenswürdigere, beweiskräftigere Wunder als solche Krankenheilungen vorthun und wenn der Sohn solche

große σημεῖα verrichte, dann werde ihnen erst recht offenbar werden, daß ihm ebenso göttliches Wesen und Leben, sonach auch göttliche Herrlichkeit eigen sei wie Gott seinem Vater (5, 17 ff.); er meinte damit Totenerweckungen. Und wirklich kam es so. Der vierte Evangelist erzählt es uns. Als die Kunde von der Krankheit des Lazarus nach Peräa gekommen war, sprach der Herr die Worte: diese Krankheit führt nicht zum Tode, sondern zur Manifestation der Herrlichkeit Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde (11, 4). Als dann Jesus durch sein Allmachtswort den toten Lazarus aus dem Grabe hervorgerufen hatte, da schauten die beiden Schwestern desselben und die bei der großartigen Scene anwesenden Jünger die Herrlichkeit Gottes, die Herrlichkeit Jesu Christi (vgl. 11, 40—45 u. 10, 38). Die Jünger des Herrn schauten indes seine Herrlichkeit auch nach der Auferstehung, welches Schauen verbunden mit Betasten selbst den „ungläubigen" Thomas zum vollen Glauben an Jesu Gottheit führte (Joh. 20, 25. 29). Wir dürfen nicht unterlassen, I Joh. 1, 1—3 zur Ergänzung der Aussprache Joh. 1, 14 beizuziehen: was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir schauten und was unsere Hände betasteten, über den Logos des Lebens verkündigen wir euch. Auch mit seinen Worten offenbarte der Herr seine Herrlichkeit, er legte seinen Ausgang vom Vater (16, 28), sein Kommen in die Welt, seinen Hingang zum Vater, die Einheit seines Wesens mit dem des Vaters, τὰ ἐπουράνια (3, 12) dar (5, 17 ff.; 6, 25; Kap. 7. 8. 9. 10; Abschiedsreden). Auf Grund dieser Offenbarung seiner Herrlichkeit durch Zeichen und Worte, waren die Apostel Augen- und Ohrenzeugen und konnten später in der Welt Zeugnis ablegen. In diesem Sinne spricht auch Petrus vor dem Synedrium im Jahr 31: wir unserseits können das, was wir sahen und hörten, nicht verschweigen

(Apg. 4, 20). Der Apostelfürst will sagen: wir haben mit eigenen Augen seine Wunder und damit seine göttliche Macht, seine Herrlichkeit, Hoheit und Majestät geschaut, die Worte des Lebens aus seinem Munde gehört sowie den Befehl, auf Grund unserer Autopsie das Evangelium der Welt zu predigen (Matth. 28, 19); darum müssen wir trotz aller Einsprache das Gehörte und Geschaute verkünden.

Πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. *Πλήρης* ist Apposition zu *αὐτοῦ* im Nom. absolutus: wir schauten die Herrlichkeit des inkarnierten Logos, der voll Gnade und Wahrheit ist. „Unter *χάρις* ist der Inbegriff der Heilsgüter zu verstehen, welche der sündigen Menschheit das höhere Leben wieder zu geben vermögen, und *ἀλήθεια* bezeichnet die göttliche Wahrheit, welche für die der geistigen Finsternis anheimgefallene Menschheit das wahre Licht ist". Diese od. eine ähnliche Interpretation findet man insgemein in den Kommentaren zu 1, 14. Dieselbe ist ungenügend. Das Wort *χάρις* kommt bei Johannes nur hier im Prolog, nicht im Evangelium vor. Aus V. 17 ergiebt sich zunächst, daß es in einem gewissen Gegensatz zu *νόμος* steht. Man sagt gewöhnlich, der Evangelist berühre sich hier mit der paulinischen Theologie (vgl. besonders Röm. 3, 20 ff.): das mosaische Gesetz stellt strenge Forderungen, bringt aber nicht Rechtfertigung und Heil, sondern nur Erkenntnis der Sünde; Entsündigung und Heiligung kommt allein durch Jesus Christus. Auch hier muß indes das Bestreben des Exegeten dahin zielen, die Worte *χάρις* und *ἀλήθεια* im Sinne des nachfolgenden Evangeliums zu erklären, und daran hat es bisher gefehlt. Auch in dieser Beziehung hat v. Bebber durch die in seinen Arbeiten gegebenen Andeutungen und Winke den rechten Weg gezeigt. Im 4. Evangelium ist bestimmt die Wahrheit zum Ausdruck gebracht, daß die Menschheit infolge der Sünde dem Verderben, dem Tode verfallen war, und

eben dies bezeichnet Johannes in einer seiner Reflexionen als Zweck der Menschwerdung des eingebornen Sohnes Gottes, der Welt „das Leben" zu verschaffen (Joh. 3, 15. 16). Wie geschieht nun dies? Jeder, welcher an den fleischgewordenen Sohn Gottes glaubt (*πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν*), wird gerettet werden. Nun müssen wir aber auf die Bedeutung von *πιστεύειν* bei Johannes achten: glauben im Vollsinn ist Hingabe an Jesus, Gemeinschaft mit ihm; diese Gemeinschaft wird hergestellt bei allen, welche das Wort Jesu aufnehmen und die messianische d. h. christliche Taufe empfangen (1, 12 f. u. 3, 1 ff.); befestigt und bekräftigt wird die also bewirkte Gemeinschaft durch den Genuß des Fleisches und Blutes Jesu im eucharistischen Opfermahl (6, 27 ff.); dadurch wird der Jünger Jesu einverleibt wie der Rebzweig einverleibt ist dem Weinstocke, und in stand gesetzt, Früchte zu wirken für den Himmel. Von dem Genuß des wunderbaren Brotes macht der Herr selbst in der Rede zu Kapharnaum den Besitz des ewigen Lebens abhängig (6, 53). Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß Joh. 1, 14 unter *χάρις* ganz vorzüglich die durch die Einsetzung der Eucharistie den Gläubigen, „den Seinigen in der Welt" eröffnete, bis auf den Tag seiner Wiederkunft fortfließende Quelle der Gnade (Joh. 13, 1; I Kor. 11, 26) im Auge hat. Diese Erklärung wird uns schon nahe gelegt durch die Gegenüberstellung von Moses und Christus in V. 17. Moses gab das Manna, den Typus des Himmelsbrotes. Was aber meint der Evangelist mit *ἀλήθεια*? Die „göttliche Wahrheit" sagt man; gewiß; wenn man aber darunter, wie gewöhnlich geschieht, ganz allgemein die christliche Lehre versteht, welche von dem Menschen erfaßt und aufgenommen, ihn von der Finsternis des Irrtums befreit, so berücksichtigt man vor allem die Wortstellung nicht; man würde dann *ἡ ἀλήθεια* und *ἡ χάρις* erwarten; man berücksichtigt ebensowenig als bei

der Interpretation von ἡ χάρις den johanneiſchen Sprachgebrauch, man berückſichtigt nicht die eigentümliche von ihm geſchaffene Schulſprache, auch nicht die im Evangelium ausgeſprochenen Hauptgedanken. Der vierte Evangeliſt redet häufig von der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes und nennt ihn πνεῦμα τῆς ἀληθείας (14, 17; 15, 26), und in ſeinem erſten Brief ſagt er geradezu: τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια (I Joh. 5, 6). Der heilige Geiſt iſt nach Johannes die Wahrheit, die abſolute Wahrheit, der Inbegriff aller Wahrheit (vgl. II Joh. 2 u. III Joh. 12). Dieſen heiligen Geiſt, „die Wahrheit“ ſeinen Jüngern vom Himmel her zu ſenden, hatte Jeſus in der Stunde des Abſchiedes verſprochen; ja, er hatte ſich ſchon in der Unterredung mit der Samariterin als den Spender „lebendigen Waſſers“ bezeichnet (4, 10. 14); wem dieſe Gabe zu teil werde, in dieſem ſei eine Quelle ſolchen Waſſers, „das da ſprudelt ins ewige Leben“. Am Laubhüttenfeſte aber hat der Herr das Wort geſprochen: wer an mich glaubt, aus deſſen Leib werden ausgehen Ströme lebendigen Waſſers (7, 38), womit er auf die Fülle des Geiſtes hingewieſen hat, welche den Seinigen zu teil werden ſollte. Die Erfüllung des Wortes Jeſu trat ein am Pfingſtfeſte (Apg. 2, 1 ff.). Man wird darum nicht fehl gehen, wenn man 1, 14 ἀλήθεια auf den vom Herrn während ſeiner irdiſchen Wirkſamkeit verſprochenen, nach ſeiner Rückkehr zum Vater geſandten heiligen Geiſt bezieht.

V. 16. Da wir den Inhalt von V. 15 zwar als johanneiſches Gut anſehen (vgl. 1, 27 u. 30), dabei aber der Anſicht ſind, daß der Evangeliſt die Worte dieſes Verſes nicht hieher in den Prolog geſetzt hat, eine Anſicht, welche bald näher begründet werden ſoll, ſo gehen wir unmittelbar an die Auslegung von V. 16. Der Anſchluß desſelben an V. 14 iſt ein vorzüglicher: der inkarnierte Sohn Gottes iſt voll Gnade und Wahrheit. Denn aus ſeiner Fülle empfingen wir alle.

Beachtung verdient hier zunächst das ἡμεῖς πάντες im Unterschied von dem einfachen in ἐθεασάμεθα liegenden ἡμεῖς V. 14. Dort sind nur der Evangelist und die übrigen unmittelbaren Jünger und Augenzeugen gemeint, hier alle Gläubigen, welche bis dahin (wo das Evangelium geschrieben wurde) dem neuen Reiche, der Kirche angehörten; alle diese haben aus der Fülle Jesu Christi geschöpft, reichliche Gnade erfahren, die Gnade der Taufe und damit die Gnade des übernatürlichen Lebens, die Gnade der Eucharistie, die Gnaden und Gaben des heiligen Geistes durch Auflegung der apostolischen und bischöflichen Hände. Aber warum schreibt Johannes καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος? καί ist jedenfalls erklärend = und zwar. χάριν ἀντὶ χάριτος bedeutet nach der gewöhnlichen Erklärung: Gnade um Gnade, eine Gnade um die andere, womit die Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Gnade ausgedrückt werde. Schwere Bedenken erheben sich gegen die Auslegung. Warum schrieb der Evangelist, um diesen Gedanken auszudrücken, nicht lieber χάριν ἐπὶ χάριτι? Wo bleiben zu diesem sprachwidrigen Gebrauch von ἀντί die analogen Fälle in den johanneischen und in den übrigen neutestamentlichen Schriften? Viele Väter (Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius) wollten von dieser Interpretation nichts wissen und erklärten lieber: wir empfingen die Gnade des Evangeliums, diese überaus große und größte Gnade an Stelle der alttestamentlichen kleinen. Man kann bei dieser Auslegung sich nicht beruhigen; aber zwei berechtigte Momente schließt sie in sich: einmal genügt sie dem Sprachgebrauch, ἀντί an Stelle, anstatt: anstatt einer Gabe empfingen wir eine andere unvergleichlich höhere, wertvollere Gnade; sodann berücksichtigt sie mehr den Zusammenhang, d. h. den folgenden Vers, der ja zu der Aussage von V. 16 die Begründung bringt. In V. 17 macht man vor allem auf die kräftigen wirkungsvollen Antithesen aufmerksam: dort Gesetz,

hier Gnade und Wahrheit; dort Moses, hier Jesus Christus; dort Forderung, hier geschichtliche Wirklichkeit, und fügt zur Erklärung bei: das durch die Vermittlung des Moses gegebene Gesetz stellt an den Menschen nur strenge Forderungen, ohne aus und durch sich die Kraft zur Erfüllung der Gebote zu geben, weshalb es nur zur Vermehrung der Sünde beitrug (Gal. 3, 19); der durch Jesus Christus gestiftete neue Bund ist Gnade und Wahrheit und bietet die dem Menschen zur Erfüllung der Gebote Gottes notwendige Gnade und enthüllt völlig den göttlichen Willen (vgl. Pölzl zu Joh. S. 23 f.). Es ist ein Wagnis, der ziemlich einstimmigen Ansicht der Theologen entgegenzutreten, und doch muß es geschehen. Die bezeichnete Auslegung ist unrichtig, weil sie den Regeln der griechischen Sprache (*ἀντί* in V. 16) und dem Evangelium des Johannes widerspricht. Der Prolog enthält durchweg Thesen, welche im nachfolgenden Evangelium ihre Erklärung und Begründung finden; dies trifft auch betreffs der These in V. 16 und 17 zu. Zunächst möchte ich fragen: wo hat denn der Evangelist Johannes uns Anlaß gegeben, ihm die eigentümliche Anschauung zu imputieren, daß das Gesetz, bezw. das A. T. keine Gnade sei? Mag man den Urheber des Gesetzes (Gott) oder dessen Inhalt oder dessen Endzweck (Vorbereitung der Menschheit auf die Ankunft des Erlösers) betrachten, unter jedem Gesichtspunkt erscheint das durch Moses vermittelte Gesetz als ein großes Gnadengeschenk Gottes; Johannes dürfte doch wohl die Auffassung seines Bruders Paulus (Röm. 3, 1—2) geteilt haben! Es ist somit unter allen Umständen der Gegensatz zwischen „Gesetz" und „Gnade und Wahrheit" nur ein relativer. Doch prüfen wir das Evangelium des Johannes. Als der Heiland in Jerusalem den Blindgebornen wunderbar geheilt hatte, stellten die Judäer mit dem Geheilten ein strenges Verhör an und sagten: „wir sind Schüler des

Moses, wir wissen, daß zu Moses Gott gesprochen hat, von diesem aber (Jesus) wissen wir nicht, woher er ist" (9, 29); mit andern Worten: die Feinde Jesu vindizieren feierlich dem Moses eine göttliche Sendung (= Gott hat zu Moses gesprochen). Damit haben sie Wahrheit gesagt; ihr Fehler bestand nur darin, daß sie solche Sendung in Ansehung der Person Jesu trotz der eklatanten Beweise hartnäckig bestritten. Der Evangelist selbst findet in diesen Worten nichts Tadelnswertes und betrachtet demnach den Beruf und die Wirksamkeit des Moses als eine gnadenvolle. Auch in der Wiedergabe der Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Judäern am Laubhüttenfeste liegt nichts, was auf eine andere Anschauung des Evangelisten schließen ließe; er berichtet (7, 19) die Rede Jesu an die Gegner: hat nicht Moses euch das Gesetz gegeben? und niemand von euch erfüllt das Gesetz. Hier wird das Gesetz des Moses vom Heiland selbst als Ausdruck des göttlichen Willens charakterisiert: Moses, der Gesandte Gottes, hat es vermittelt, und sein Inhalt ist Offenbarung Gottes. Im weiteren Verlauf jener Erörterung verteidigt dann der Herr die Sabbatheilung (5, 1 ff.) mit dem Hinweis auf das durch Moses eingeprägte Beschneidungsgesetz; dabei zeigt der Herr, daß ein Angriff gegen seine Sabbatheilung einen Angriff gegen das mosaische Gesetz involviere (7, 22—24). Hier erscheint Moses wiederum als gnadenvolles Organ und Werkzeug Gottes genau so wie Stephanus in seiner Rede (Apg. 7, 37—43) den Moses als ein hochbegnadigtes Werkzeug Gottes darstellt, eine wirklich sprechende Parallele. Aber die Berufung auf Moses und seine Schriften spielte nach Johannes schon eine Rolle bei dem zweiten Besuche Jesu in Jerusalem am Pfingstfeste (Joh. 5, 39—47): ihr durchforschet die Schriften, und jene sind es, die von mir Zeugnis geben (5, 39). Was für Schriften der Heiland hauptsächlich im Auge hat,

erhellt aus dem Folgenden. Darnach stellten die Judäer dem Heiland die Autorität des Moses gegenüber: wir halten uns an Moses und seine Schriften; wenn du deine messianischen Ansprüche begründen willst, so mußt du vor allem die Erwartungen erfüllen, welche wir von dem „zweiten Moses" hegen: du mußt ein wunderbares Brot, ein wunderbares Wasser spenden. Der Herr weist ihre Berufung auf Moses als eitel zurück, indem er dem Sinne nach sagt: Moses hat den Messias geweissagt, und Glauben, sowie Gehorsam gegen ihn zur Pflicht gemacht (Deut. 18, 15. 18); würdet ihr unbefangen prüfen, so würdet ihr finden, daß in mir diese Prophetie in Erfüllung gegangen ist; aber ihr schließet eure Augen und erweiset gegenüber dem Moses und seiner Weissagung Unglauben (vgl. Quartalschr. 1902 S. 72 f.). Trotz dieses schuldbaren Verhaltens richtete der Herr durch die wunderbare Speisung der 5000 in der Wüste den Blick des Volkes und auch der Judäer auf den „anderen Moses" hin und stellte gleich darauf in der Synagoge zu Kapharnaum ein himmlisches Brot als Gabe in Aussicht (Joh. 6, 5 ff.): ich werde euch in der That ein wunderbares Brot geben, wie ihr es von dem Messias erhoffet. Zweimal vergleicht der Herr dieses in Aussicht gestellte Brot mit dem Manna (6, 31—34 u. 6, 48—51); er stellt dieses von ihm zu spendende Brot unendlich höher nach Ursprung, Inhalt, Wirkung im Vergleich zum Manna, welches nur ein Vorbild des wahrhaftigen Himmelsbrotes sei; aber man beachte wohl, er stellt durchaus nicht in Abrede, daß das Manna durch höhere Kräfte und auf übernatürliche Weise den Juden einst gegeben wurde, mit andern Worten: er bezeichnet das alttestamentliche Manna als *χάρις*, wenn auch als wesentlich geringere gegenüber dem eucharistischen Lebensbrote. Was sodann die seitens der Juden von dem Messias erwartete wunderbare Wasserspende anlangt,

so wies der Heiland schon im Gespräch mit der Samariterin auf die Verleihung eines „Durst stillenden Wassers“ hin (4, 10. 14) und am Exhodionfeste, dem letzten Tage der Laubhütten, rief Jesus in Jerusalem auf die mosaische Wasserspende anspielend laut: wenn einer Durst hat, der komme zu mir und trinke. Der Evangelist erklärt den Sinn seiner Worte: Jesus wies damit hin auf die Fülle des Geistes, welche seinen Jüngern (nach seinem Hingang zum Vater) zu teil werden sollte (7, 37—39). Die mosaische Wasserspende erscheint wieder als Typus der Ausgießung des heiligen Geistes in der messianischen Zeit. Die durch Moses vermittelte Wasserspende bleibt nach der Aussprache Jesu und des Evangelisten Johannes eine χάρις; aber als eine kleine oder geringe im Vergleich mit der antitypischen Sendung des heiligen Geistes durch den zweiten Moses Jesus Christus. Wir erkennen jetzt, was der Evangelist 1, 16 u. 17 unter Gnade und Wahrheit versteht, und wie er die Worte χάριν ἀντὶ χάριτος verstanden wissen will. Johannes stellt allerdings Moses und Christus, das Gesetz und den neuen Bund einander gegenüber, aber nicht in dem Sinn der meisten Exegeten; der Grundgedanke bei der Gegenüberstellung oder Vergleichung ist: dort Typus, hier Antitypus, dort Verheißung, hier Erfüllung, dort ein durch Moses auf außerordentliche Weise vermitteltes Brot, hier das wahre Himmelsbrot, des Gottmenschen Fleisch und Blut, dort eine in Gottes Kraft gewirkte Wasserspende, hier die Fülle des heiligen Geistes, welcher „die Wahrheit ist“. Das ist ein ganz einziger Tausch: an die Stelle der unvollkommenen Gaben und Geschenke des A. B. sind in und durch Jesus Christus ganz vollkommene, wahrhaft himmlische und göttliche Gaben getreten, welche, von den Gläubigen aufgenommen, das ewige Leben schaffen und wirken.

V. 18. Der Wortlaut scheint nicht festzustehen; es wurde,

augenſcheinlich wegen der Schwierigkeit der Erklärung, viel korrigiert. ℵBCL bieten *ὁ μονογενὴς θεός*. Dieſe Lesart wählen Harnack, B. Weiß, Zahn. AEFGX haben *ὁ μονογενὴς υἱός*, und dieſe Lesart anerkennen als die urſprüngliche Baldenſperger, Godet, Luthardt, Neſtle (wenigſtens in der 2. Auflage, anders in der dritten), Brandſcheid, Hetzenauer; Blaß empfiehlt die vom Syr. Curet. gebotene Lesart *μονογενὴς ὁ ὢν ἐκ τῶν κόλπων τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*. Von letzterer iſt jedenfalls abzuſehen, da *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* vollſtändig feſtſteht. Es iſt indes an *ὁ μονογενὴς υἱός* feſtzuhalten, wie ich Einl. 337 nachgewieſen habe durch Gründe, welche auch Meyer (S. 86) anführt, der begreiflicherweiſe jenes Buch, wie überhaupt katholiſche Litteratur, nicht kennt. Über *ὁ μονογενὴς υἱός* habe ich mich dort ebenfalls ausgeſprochen, und ſo erübrigt nur eine Ausſprache über die Bedeutung der Worte *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*. Ziemlich allgemein findet man darin weſentlich denſelben Sinn wie in dem *πρὸς τὸν θεόν* in V. 1: der aus der Weſenheit Gottes Gezeugte, welcher am Buſen des Vaters ruht, mit ihm in innigſter Lebens- und Liebesverbindung ſteht, hat das göttliche Weſen geſchaut, ein Schauen, welches keinem Menſchen zukommt. Ich vermag da wieder nicht beizuſtimmen. Die Worte *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* beziehen ſich auf den erhöhten Chriſtus (vgl. Meyer a. a. O. S. 88). Dieſe Beziehung iſt notwendig einmal wegen des *εἰς*, welches das Moment des Hingelangtſeins als das in der Vorſtellung Vorherrſchende anzeigt, ſodann wegen des Verhältniſſes von *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον* zu *ἐξηγήσατο*; endlich wegen des Zuſammenhangs der hier ausgeſprochenen Theſe zum Evangelium, wovon Meyer keine Ahnung hat; in dieſem iſt ſehr oft und viel die Rede von der Erhöhung des fleiſchgewordenen Gottesſohnes, von ſeiner Rückkehr zum Vater (3, 14; 6, 62;

7, 33; 8, 14. 21. 28; 12, 32. 13, 33; 14, 2. 12. 26. 28; 16, 5 ff. 28; 17, 1. 5. 13; 20, 17); aber auch sehr oft und sehr viel von der Erhöhung aller wahrhaft Gläubigen, von dem Eingehen derselben in die göttliche δόξα, von der schon hier auf Erden hergestellten und dort zur Vollendung gelangenden Lebensgemeinschaft zwischen Christus und seinen Jüngern (6, 54. 57; 14, 1 ff. 19. 20), was ein Schauen Gottes im Jenseits in sich schließt. Darnach muß der Evangelist auch im Prolog, dieser Zusammenfassung dessen, was er im Evangelium zu sagen und zu berichten hat, von der Erhöhung des Fleischgewordenen und jener der Gläubigen reden. Und er tut dies in der Tat V. 18. Hier sagt er: der eingeborne Sohn, welcher als der fleischgewordene an den Busen des Vaters zurückkehrte und seitdem in der engsten Liebesverbindung mit ihm lebt, er hat gezeigt. Was hat er gezeigt? Die göttliche Wesenheit und Wahrheit, lautet die Antwort, oder die göttlichen Dinge und Geheimnisse. Nein! sondern er hat gezeigt, daß er Leben sei und daß seine Jünger und Gläubigen um seinetwillen leben und Gott schauen werden. Man beachte den Anfang des Verses: Gott hat kein Mensch je geschaut; Meyer-Weiß erklärt das οὐδείς: kein Mensch, auch Moses nicht. Gewiß richtig, schon wegen des Zusammenhangs (V. 17). Der Evangelist berücksichtigt eine Anschauung der Juden, welche dahin lautete: Moses hat Gott gesehen. Dem gegenüber stellt Johannes fest: der unmittelbare Anblick der göttlichen Herrlichkeit war keinem Menschen je vergönnt, auch dem Moses nicht; auch nach dieser Richtung ist Moses nur ein Typus, der A. B. ist unvollkommen; Moses durfte von Gott nur den Rücken, nicht aber sein Antlitz schauen (Exod. 33, 23); Jesus Christus, der menschgewordene Sohn Gottes, kehrte zurück in den Schoß des Vaters, nimmt jetzt auch seinem menschlichen Leibe nach Anteil an der göttlichen Herrlichkeit und führt alle

an seinen Namen Glaubenden in diese Herrlichkeit ein, wo sie mit ihm Gott schauen werden. Aber wie hat der incarnierte und erhöhte Sohn Gottes „gezeigt oder erklärt"? Dadurch daß er am Tage der Auferstehung und von da an wiederholt in seinem verklärten, mit der göttlichen *δόξα* ausgestatteten Leibe erschien, sich in solcher Gestalt seinen Jüngern zum Schauen und seinen Leib zum Betasten darbot (Joh. 20, 19 ff.; 1 Joh. 1, 1—5), zeigte und bewies er, daß er selbst ein göttliches Leben lebe und daß auch seine Jünger und alle Gläubigen seinetwegen für immer mit ihm aufs innigste verbunden leben würden, indem sie auch mit dem Leibe in die göttliche *δόξα* eingehen und das göttliche Wesen schauen werden (6, 57; 14, 19); nur müssen sie die Bedingung erfüllen, an welche nach dem von Jesus geoffenbarten Willen Gottes dieses Schauen der göttlichen Herrlichkeit geknüpft ist: sie müssen wahrhaft an Jesus Christus als den Messias und Sohn Gottes glauben, aus dem heiligen Geiste von oben gezeugt und mit seinem heiligen Fleische und Blut genährt werden (6, 31 ff.). Dadurch wird der Keim der Unsterblichkeit schon hienieden in unsern Leib gesenkt; dieser Leib wird beim Erscheinen Jesu zum Gericht in ein *σῶμα πνευματικόν* verwandelt, und so werden wir von da ab, dem Herrn ähnlich, Gott schauen, wie er ist (I Joh. 3, 2), wie der eingeborene Sohn Gottes, auch dem Leibe nach eingegangen in die *δόξα* des Vaters, ihn schaut. Es ist demnach nichts verkehrter als die Behauptung vieler Theologen, mit den Worten in V. 18 *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* nehme der Evangelist die Aussage von V. 1: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* wieder auf. Nein! vielmehr sagt Johannes dort (V. 1) die vorweltliche, absolute Existenz Jesu Christi bei Gott, dem Vater im Himmel aus und schließt hier (V. 18) mit der Rückkehr des Fleischgewordenen an den Busen des Vaters im Himmel. Es entwickelt Johannes so-

nach hier im Prolog denſelben Gedanken, wie beiſpielsweiſe 13, 1 ff.: Jeſus, der von Gott ausgegangen, kehrt nach Vollbringung ſeines Werkes zu Gott zurück.

Es möge noch die Nichtberückſichtigung des V. 15 begründet werden. Die Handſchriften bieten kein Recht zur Ausſchaltung; es haben denn auch die neueſten Herausgeber des Textes dem Vers Aufnahme gewährt; nur Blaß hat in ſeinem Evangelium secundum Johannem die Worte mit eckiger Klammer verſehen und dieſes Verfahren in der Praefatio (pag. XIII u. XIV) gerechtfertigt; er nimmt beſonders an κέκραγεν Anſtoß: eo qui utitur manifesto atticissat; Atticorum enim erat κεκραγέναι sensu praesentis. Johannes und überhaupt die Schriftſteller des N. T. gebrauchen κράζειν oder κραυγάζειν (Joh. 7, 37; 12, 44; 19, 13). Man muß das Bedenken des Philologen für begründet erklären. Er macht indes noch einen weiteren Grund ſeines Zweifels an der Echtheit des Verſes namhaft: die offenſichtliche enge Beziehung zwiſchen V. 14 u. 16 wird durch den Inhalt von V. 15 in unnatürlicher Weiſe zerriſſen; ἐκ τοῦ πληρώματος ſchließt ſich nach Streichung von V. 15 vortrefflich an πλήρης an (man vgl. vorher V. 4 u. 5; 8 u. 9; 9 u. 10; 11 u. 12). Jeder Unbefangene wird auch dieſen Grund als triftig anerkennen und ſeinerſeits noch weitere Gründe hinzufügen. Johannes ſtellt im Prolog nur Theſen auf; die Erläuterung und Begründung liefert er erſt im nachfolgenden Evangelium. Wenn er aber je eine Ausnahme machte und ein Zeugnis des Täufers über Jeſus ſchon hier anbringen wollte, ſo mußte er dasſelbe an V. 8 anſchließen. Es verrät ſich aber außerdem die Interpolation wie durch κέκραγεν ſo noch mehr durch μαρτυρεῖ; die Worte, die nachher als Inhalt des Zeugniſſes angeführt werden, οὗτος ἦν u. ſ. w. ſind gar kein Zeugnis im Sinne des Evangeliſten, ſondern eine Ausſage über die

Präexistenz und Gottheit Jesu (1, 27 u. 30). Nach dem Evangelisten bezeugt der Täufer über Jesus das, was er mit Augen gesehen hat (1, 32—34). Weiterhin kommt in Betracht, daß der Wortlaut des Textes 1, 15 nicht feststeht: ℵBC bieten statt ὃν εἶπον vielmehr ὁ εἰπών, was von den Herausgebern Nestle, Blaß und Hetzenauer angemerkt wird. Dann ist zu übersetzen: Johannes zeugt über ihn und ruft laut sagend: dieser war es, welcher sagte. In dieser Fassung ist der Charakter der Worte als einer Randglosse evident und zwar einer solchen, die zunächst zu V. 7 u. 8 gemacht worden ist und erst später nach 1, 14 eine Stelle fand. Sie dürfte von demselben Manne stammen wie 21, 24ᵃ u. 5, 3ᵇ u. 4, ohne Zweifel von Aristion oder einem andern unmittelbaren Jünger des Herrn aus der Umgebung des Evangelisten. Ein solcher, selbst Augenzeuge der Ereignisse, wollte die Aussage des Evangelisten 1, 7 u. 8 gegen jeden Angriff sicher stellen, indem er zur Bestätigung derselben sein eigenes Augen- und Ohrenzeugnis mit Nachdruck in die Wagschale wirft: der Täufer ruft laut. Seine Randbemerkung kam später an unrechter Stelle in den Text hinein. Haec hactenus.

Nach Erledigung der beiden Teile des Prologs 1, 6—13 u. 1, 14—18 müssen wir noch die Einleitung desselben 1, 1—5 auslegen. An sich, d. h. abgesehen von der Frage nach der Bedeutung des Begriffs ὁ λόγος bietet dieselbe keine Schwierigkeit. Die Aussagen des Evangelisten lauten dahin: der Logos existierte im Anfang, vor Erschaffung der Welt (der Evangelist giebt zu ἐν ἀρχῇ den Kommentar selbst 17, 5 u. 24: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, πρὸ καταβολῆς κόσμου): er existierte in absoluter Seinsweise, (ἦν im Gegensatz zu ἐγένετο in V. 3; vgl. das ἐγώ εἰμι 8, 58) und das Wort existierte von Anfang an bei Gott im Himmel, stand zu ihm im Verhältnis voller Lebensgemeinschaft (πρὸς τὸν θεόν).

Dieſe Theſe erläutert der Evangeliſt im Verlauf des Evangeliums durch Wiedergabe vieler Ausſagen des Herrn ſelbſt (6, 33. 38. 62. 8, 14. 23; 10, 36; 16, 28; 17, 5. 24); er fügt noch bei: und Gott = göttlichen Weſens war das Wort, alſo mit Gott weſenseins und ſelbſt Gott. Der Satz θεὸς ἦν ὁ λόγος iſt nicht, wie Meyer (S. 15) meint, eine Folgerung aus dem Vorhergehenden ſeitens des Evangeliſten, ſondern eine ſelbſtändige Theſe, welche Johannes namentlich in Kap. 5 (V. 17 ff.) in aller Form beweiſt; vgl. die zahlreichen Ausſprüche Jeſu über ſeine göttliche Natur, die er mit Gott ſeinem Vater gemeinſam hat; es ſei aufmerkſam gemacht auf 6, 27. 36; 10, 30. 38; 14, 1. 10. 19. 28; 15, 26; 16, 28; 17, 3, 5; 17, 24; 20, 22. 28. 29. In V. 2 wiederholt der Evangeliſt mit Emphaſe die Ausſage betreffs des ewigen abſoluten Seins, der Gottgemeinſchaft, Gottperſönlichkeit und Gottheit des Logos, um dann in V. 3 ihn als den allmächtigen Schöpfer des Univerſums zu prädizieren: alles iſt durch den Logos erſchaffen; er iſt der „Urheber der Schöpfung" (Apok. 3, 14), der ſichtbaren Welt (vgl. 1, 10) und ohne denſelben iſt nichts erſchaffen von dem, was erſchaffen iſt. Hier hat der Evangeliſt an den Anfang der Geneſis gedacht (1, 3 ff.); er ſieht im altteſtamentlichen Texte eine Beſtätigung deſſen, was er vom Logos ſagt; darin dürfte der Grund zu ſuchen ſein, weshalb er die Theſe in V. 3 nicht, wie alle anderen, durch Ausſprüche Jeſu belegt; eine gewiſſe Erläuterung der Theſe liegt im Bilde vom Hirten und von der Herde Kap. 10. Er fährt in V. 4 weiter: In ihm war Leben. Dieſe Ausſage findet ihre Erklärung durch das 5, 26 mitgeteilte Selbſtzeugnis Jeſu: gleichwie der Vater das göttliche Leben in ſich ſelbſt trägt, ſo hat er auch dem Sohne gegeben, das göttliche Leben in ſich ſelbſt zu tragen (und kraft desſelben die Toten zu erwecken). Da die Beziehung zwiſchen 1, 4, u. 5, 26 evident iſt, ſo iſt es falſch,

mit Meyer zu behaupten, im 4. Evangelium sei nirgends von einer „ewigen Zeugung“ die Rede (a. a. O. S. 70). Die termini an der Belegstelle 5, 26: „Vater“, „Sohn“, „Leben geben“ schließen den Begriff der „Zeugung“ ein und diese Zeugung hat nach Johannes (17, 5 u. 24) vor Erschaffung der Welt d. h. von Ewigkeit her stattgefunden und muß stattgefunden haben; denn hätte der Logos, welcher Gott war (V. 1), sein göttliches Sein und Leben von und durch sich selbst (Aseität), wie der Vater, so hätten wir nicht bloß 2 göttliche Personen, sondern auch 2 göttliche Wesen oder 2 Götter. Der Evangelist fügt (in V. 4b) hinzu: und dieses göttliche Wesen war (zugleich) das Licht für die Menschen und das Licht leuchtet in der Finsternis. Der Schwerpunkt liegt in *φαίνει*. Viel vertreten ist die Erklärung, der Evangelist meine damit die Offenbarungstätigkeit des Logos vor und nach der Inkarnation, die ganze übernatürliche Offenbarung, besonders aber die christliche Offenbarung, welche für alle Zeiten gelte. Aber bei dieser Interpretation ist schon dies ganz mißlich, daß *τὸ φῶς* hier (V. 4 u. 5) anders genommen werden müßte als in V. 8 u. 9, wo es den inkarnierten Sohn Gottes bezeichnet, da der Täufer dem Evangelium zufolge nur von diesem Zeugnis abgelegt hat. Dann aber beachte man: in ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Bezieht man erstere Worte auf den Sohn Gottes in seiner vorweltlichen Existenzweise = in ihm, dem von Ewigkeit her aus der Wesenheit des Vaters Gezeugten, war wahres göttliches Leben (physisches und geistiges Leben), so möchte man vor allem nach der Bedeutung des Imperfekt *ἦν* fragen; warum schrieb der Evangelist dann nicht *ἐστίν*? Die Worte sollen ja zugleich ausdrücken: wie er selbst göttliches Leben war, so bildete er auch den Quell alles geschöpflichen Lebens, diesen Quell bildet er auch heute noch; und wenn man

hinzufügt: er bildet den Quell alles geistigen Lebens für die Menschheit, so gilt das Gleiche wieder. Es will mir scheinen, das Imperfekt finde seine natürliche Erklärung nur durch die Annahme, daß der Evangelist hier wieder wie überall das für die Zeit der Abfassung seiner Evangelienschrift in der Vergangenheit liegende Dasein des Logos auf Erden, somit die geschichtliche Person Jesu Christi im Auge hat. Dazu stimmt einzig die Anfügung der Worte: und das Leben war das Licht der Menschen. Gott ist der ewig Lebendige (ὁ ζῶν) und als solcher zugleich Licht, ein Lichtwesen (φῶς, I Joh. 1, 5 f.), d. h. sein immer göttliches Sein und Leben offenbart sich nach Außen zunächst im Himmel als lauteres, strahlendes Licht (δόξα, vgl. I Tim. 6, 16). Der Himmel ist also ein Lichtreich (Matth. 8, 11; 13, 43). Auch das messianische Reich auf Erden sollte als Abbild des himmlischen ein Lichtreich sein und hieß darum βασιλεία τῶν οὐρανῶν (vgl. Dan. 12, 3). Jesus Christus, der Stifter des messianischen Reiches, trägt als der Sohn Gottes göttliches Leben in sich und als solcher ist er das Licht der Welt (Joh. 8, 12; 9, 5), „er erleuchtet jeden Menschen" (1, 9); aber wie meint dies der Evangelist? Ihm ist auf Grund der Offenbarung durch den Herrn alles was aus Fleisch erzeugt ist, Fleisch (3, 6); in dem natürlichen Fleisch aber wohnt die Sünde; aus diesem Zustand der Sünde muß der Mensch herausgerettet werden durch die Zeugung von oben, von Gott her, durch die Taufe; was vom heiligen Geiste gezeugt worden, ist Geist; die Getauften sind πνευματικοί, Kinder des Lichtes (12, 36). Die Befreiung von der Herrschaft der Sünde, die Herstellung der sittlichen Freiheit und des höheren übernatürlichen Lebens ist dem Evangelisten das Erste. Alle, welche an den Namen Jesu Christi glauben, werden durch die Taufe im heiligen Geiste erleuchtet, d. h. von der Sünde befreit und geheiligt

(1, 12—13; 8, 12; 9, 5; 12, 46). Die Finsternis, von welcher der Heiland selbst nach Johannes so oft redet, ist der Zustand der Sünde und des Todes. Diesem wird durch den Empfang der Taufe ein Ende gemacht (3, 1 ff.). Durch die Umzeugung in ein Kind Gottes wird der Mensch innerlich durchglüht und durchleuchtet und das neue übernatürliche Leben erhält weitere Nahrung durch den Empfang der Eucharistie (6, 27 ff.) und durch die Herabkunft des heiligen Geistes (7, 38). Taufe, Eucharistie und Sakrament der Konfirmatio nennt auch der Verfasser des Hebräerbriefs, wo er den Zustand des Gerechtfertigten beschreibt (6, 4). Wer an den Namen Jesu Christi glaubt, nach der Weisung und Anordnung des Herrn durch Taufe, Eucharistie und Empfang des hl. Geistes mit ihm in die innigste Gemeinschaft tritt, hat schon hier in sich ewiges göttliches Leben (6, 54), welches auf ihn, die Rebe, überfließt vom Weinstocke Jesus Christus. Das ist nach dem Evangelium des Johannes die im Prolog (V. 4 u. 5) ausgesagte „Erleuchtung". Wer mag da noch zweifeln, daß Johannes auch hier durchaus den inkarnierten Sohn Gottes im Auge hat! Da der Sohn Gottes auf Erden im Fleische wandelte, verlieh er, der das ewige göttliche Leben in sich selbst hatte, allen, die ihm der Vater gab (6, 37), Leben und Licht, indem er allen diesen die Vollmacht erteilte, durch den Empfang der Taufe Kinder Gottes zu werden; seinen Aposteln aber gab er vor seinem Hingang den Auftrag, durch Taufe alle, die das Wort annehmen, zu erleuchten und zu seinen Jüngern zu machen. Da die Apostel dieser Aufforderung getreulich nachkamen, so wurden auch, da Johannes schrieb, fortwährend viele erleuchtet; er konnte darum schreiben: er war während seines Weilens auf Erden das Licht und dieses Licht leuchtet seitdem fort (vgl. I Joh. 2, 8).

Aber was wollen die Worte: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*? Auguſtin, Maldonat und andere verſtanden unter *ἡ σκοτία* die ungläubige Judenſchaft zur Zeit Chriſti, und angeſichts der ähnlichen Worte *ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω* (V. 10) wird man nicht viel gegen dieſe Deutung einwenden können: die gottwidrige Welt, die Judenſchaft, deren Werke böſe waren, verſchloß ihr Auge gegen das Licht, ſchloß ſich dagegen ab, nahm es nicht auf, lehnte den Empfang der meſſianiſchen Taufe ab (3, 19—21; 12, 37 ff.). Dieſe Erklärung ſteht im Einklang mit dem Evangelium; ich denke aber, auch die andere: die Finſternis hat das Licht nicht gehemmt, unterdrückt (vgl. Meyer-Weiß zu Joh. S. 23 f.). Wenn man nur an das Wirken des fleiſchgewordenen Gottesſohnes denkt, ſo wird alles klar; das Johannesevangelium von 2, 13 an bis zum Schluß illuſtriert das Wort in V. 5^{b}: die Jeſu feindliche Judenſchaft verfolgte das in Jeruſalem an Oſtern 782 erſchienene „Licht“ vom erſten Tage an, ſuchte es zu verdrängen, zu überwältigen; endlich brachte ſie nach vielen vergeblichen Verſuchen dasſelbe ans Kreuz und vermeinte es in ewige Todesnacht zu verſenken; ſie freute ſich ob ihres geträumten Sieges, aber ihre Freude wurde bald getrübt (16, 20); denn das ſcheinbar unterdrückte Licht tauchte aus dem Dunkel des Grabes wieder auf und leuchtete; freilich wurden die alſo vereitelten Verſuche erneuert gegen das in der Kirche fortleuchtende Licht Jeſus Chriſtus; aber Johannes, da er zwiſchen 90 und 100 ſein Evangelium ſchrieb und demſelben ſeinen erſten Brief als Begleitſchreiben mit auf den Weg gab, konnte ausſprechen: *ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει* (I Joh. 2, 8) und in der faſt gleichzeitig verfaßten Apokalypſe konnte er (1, 20) von 7 hell glänzenden Leuchten in Aſien ſchreiben. So ſpricht er hier im Prolog (V. 5) triumphierend: *τὸ φῶς φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*; das Präſens *φαίνει*

neben dem Präteritum οὐ κατέλαβεν ist sehr wirkungsvoll und das καί ist, echt johanneisch, begründend: das Licht leuchtet; denn die Finsternis, die feindselige Welt, vorab die verstockte Judenschaft, hat es nicht zu besiegen vermocht.

So wären wir am Ende unserer Auslegung des Prologs angekommen mit dem Ergebnis, daß der Evangelist in den beiden Hauptteilen desselben 1, 6—13 und 1, 14—18, ausschließlich vom menschgewordenen Sohn Gottes, von der historischen Person Jesu Christi handelt; indes trifft das Gleiche zu in den beiden letzten Versen der Einleitung des Prologs 1, 4—5; es ist unmöglich, hier eine Beziehung zu dem präexistenten Christus herauszudeuteln. Die gegebene Auslegung präsentiert sich schon darum als durchaus probehaltig, weil sie und sie allein in Harmonie steht mit dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes. Gerade auf diesen Zusammenhang wurde von uns der entscheidende Nachdruck gelegt; an diesem Nachweis hat es bis jetzt gefehlt, obgleich man wenigstens auf katholischer Seite in der Theorie stets daran festgehalten hat, daß der Prolog auf das Evangelium einführe, eine Zusammenfassung der Ausführungen in demselben sei. Jetzt erkennt man, daß der Prolog ein Programm ist, in welchem nacheinander die Thesen aufgestellt sind, für welche nachher im Evangelium die Erläuterungen, Belege und Begründungen folgen. Nur eine Frage bleibt uns noch zu beantworten übrig: meint Johannes mit ὁ λόγος 1, 1—3 den präexistenten oder den fleischgewordenen Christus? Wir müssen die Frage im Sinne des zweiten Teils beantworten und zwar aus folgenden Gründen. Einmal wäre es an sich höchst befremdlich, wenn der Evangelist im ganzen Prolog durchweg den fleischgewordenen Sohn Gottes meinte, dagegen in den drei ersten Versen den präexistenten Christus. Sodann führt zu der angedeuteten Auffassung ein Blick auf

1 Joh. 1, 1 ff. Dort begegnet uns der Ausdruck ὁ λόγος τῆς ζωῆς. Johannes macht daselbst die Aussage: ich und meine Mitjünger haben mit unsern eigenen Augen gesehen, wir schauten und betrachteten — Jesum Christum. Diesen nennt er ὁ λόγος τῆς ζωῆς = der Logos, der wesentlich „Leben" ist. In V. 2 sagt er dafür ἡ ζωή: das Leben ist sichtbar geworden, in Menschengestalt unter uns aufgetreten, und wir haben dieses wesentliche, ewige Leben geschaut. Dieses wesenhafte Leben stand von Ewigkeit her in Gemeinschaftsbeziehung zum Vater und ist uns erschienen (Menschwerdung). Der Inhalt dieser Aussage deckt sich vollkommen mit dem Inhalt der einleitenden Verse des Prologs. Dem Evangelisten ist hier und dort ὁ λόγος (τῆς ζωῆς) oder ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος eine Person und zwar eine göttliche Person neben der Person Gottes des Vaters; diese Person ist ihm identisch mit dem eingebornen Sohn Gottes des Vaters (1, 14. 18); auch nachdem sie menschliche Natur angenommen hatte, war und blieb sie dieselbe Person des Sohnes Gottes und man konnte nun Göttliches und Menschliches von ihr aussagen (communicatio idiomatum). Es macht der Evangelist im Eingang des Prologs wie im Eingang des Briefs über den menschgewordenen Logos oder den geschichtlichen Christus die Aussage: er war im Uranfang d. h. vor Erschaffung der Welt in absoluter Seinsweise, existierte bei Gott im Himmel. Statt Sohn Gottes oder Jesus Christus gebraucht er den Namen „Logos" (= die Offenbarung Gottes an die Menschen), weil er hier eine Reihe von Thesen aufstellen will mit polemischer Spitze gegen solche, welche die aus der jüdisch-alexandrinischen Logoslehre (Philo) oder aus der jüdisch-palästinensischen Memralehre stammende Bezeichnung „das Wort" (Gottes) in halb oder ganz unrichtigem Sinne auf Christus anwandten.

Es sei übrigens ausdrücklich hier bemerkt, daß unser Hauptresultat: Johannes handelt im Prolog 1, 4—18 nur

von der geschichtlichen Person Jesu Christi, unter allen Umständen bestehen bleibt, selbst wenn man 1, 1—3 anders, als wir thaten, auslegen wollte. Dieses Resultat ist ein zuverläßliches und, wie ich bestimmt hoffe, für die Erklärung des Johannesevangelium ersprießliches.

Wenn K. Meyer seiner Schrift die Worte vorangestellt hat: „der Prolog des Johannesevangeliums, nach dem Evangelium erklärt", so wird die vorliegende Abhandlung diesen Titel mit besserem Grunde verdienen. Das Problem, welches der Prolog des 4. Evangeliums der Exegese stellte, dürfte durch die gebotene Erklärung eine befriedigende Lösung gefunden haben; zugleich ist der „Kritik" eine weitere Hauptwaffe, mit welcher sie gegen die Echtheit der Evangelienschrift kämpfte, entwunden. Die schwierige Frage nach der richtigen Einteilung unseres Evangeliums ist beantwortet; der Einteilungsgrund wie des Prologs so des ganzen Evangeliums bildet das von Johannes 3, 12 berichtete Wort des Herrn über die *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια*; der erste Teil des Prologs (1, 6—13) und des Evangeliums (1, 19—4, 54) handelt von dem Täuferzeugnis und der messianischen Taufwirksamkeit Jesu, der zweite Teil des Prologs (1, 14—18) und des Evangeliums (5, 1—20, 31) von dem himmlischen Ursprung, der göttlichen Natur und Wesenheit Jesu Christi, von seiner gottmenschlichen Persönlichkeit mit ihrer Fülle von „Gnade und Wahrheit" und der Rückkehr derselben in den Himmel. — Schließlich darf ich es nicht unterlassen, meinem teuren Freunde v. Bebber den herzlichsten Dank auszudrücken. Nicht bloß hat er mir durch seine Ausführung Quartalschr. 1902 S. 548 und 570 die wirksame Anregung zu dieser Arbeit gegeben, sondern nachher auch noch seine verständnisvolle Unterstützung zu teil werden lassen. Möge Gott seinen Edelsinn und seine Uneigennützigkeit belohnen!

2.

Die litterarkritiſche Bedeutung der altteſtamentlichen Gottesnamen.

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

(Fortſetzung)

Die bisherige Unterſuchung (S. 12 ff. 202 ff.) hat uns zum Ergebniſſe geführt, daß der maſſorethiſche Text im allgemeinen die Gottesnamen in ihrer Urſprünglichkeit getreuer erhalten hat, als die alexandriniſche Verſion, ſo daß wir wenigſtens relativ berechtigt ſind, ſeine Überlieferung der weiteren Forſchung zu Grunde zu legen. Ehe wir aber auf dieſem Ergebniſſe weiterbauen, dürfte es im Intereſſe methodiſcher Klarheit angezeigt ſein, Sinn und Umfang unſeres Problems vorher genau zu präziſieren.

Es handelt ſich für uns zunächſt nicht um die allgemeine Frage, ob die Gottesnamen überhaupt litterarkritiſche Bedeutung haben, ſondern nur um die engere Frage, ob die Gottesnamen für die Quellenſcheidung im Pentateuch maßgebend ſein können. Hier kann es ſich aber bloß um die beiden Gottesnamen Jahwe und Elohim, bezw. El und Schaddaj handeln; alle übrigen Gottesnamen, insbeſondere auch die zuſammengeſetzten Gottesnamen ſcheiden vorerſt aus.

Zweitens iſt feſtzuſtellen, in welchem Sinne die Frage der Quellenſcheidung im Pentateuch geprüft werden ſolle. Wir tun das nicht in dem Sinne, als ob wir die Berechtigung der Quellenſcheidung prinzipiell prüfen wollten. Vielmehr gehen wir von der Anſchauung aus, daß der Pentateuch, ſo gut als die Bücher Joſua, Richter, Samuel, Könige, Chronik, Esra-Nehemias auf Grund ſchriftlicher Quellen zuſammengearbeitet iſt, und zwar auch nach ähnlicher Methode, wie die

genannten historischen Bücher. Was geprüft werden soll, ist die Frage, ob die Aufzeigung und Scheidung der pentateuchischen Quellenschriften sich auf den Gebrauch der Gottesnamen Jahwe und Elohim stützen lasse. Sachlich nicht gerade notwendig, aber doch der Klarheit dienlich mag es sein, vor Eintritt in die Untersuchung selbst die eigene Auffassung über die Entstehung des Pentateuch — ohne sie zu begründen — darzulegen.

Im Pentateuch sind zwei litterarische Kategorieen wohl zu unterscheiden: der geschichtliche und der gesetzliche Stoff. Für beide Kategorieen gilt je eine andere Art der Überlieferung. Der geschichtliche Stoff, soweit er die Urzeit und die patriarchalische Zeit umfaßt, bildete den Inhalt mündlicher Überlieferungen, die als Familientradition von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wurden in derjenigen Linie Sems, die schließlich in Abraham gipfelte. Diese Überlieferungen wurden mit Abrahams Einwanderung in Kanaan auf kanaanitischen Boden verpflanzt und mit dem Wechsel der Sprache unbewußt in hebräischen Wortlaut umgesetzt. Der Inhalt dieser Ueberlieferungen wuchs ständig an durch die Familiengeschichte Abrahams und seiner hebräischen Nachkommen. Die Tradition wanderte mit den Söhnen Jakobs nach Ägypten und kehrte mit dem Volke Israel, immer noch im Flusse begriffen, aber als teures Erbgut der Väter geschätzt und gehütet, nach Kanaan zurück, bereichert durch die wunderbaren Erlebnisse der mosaischen Zeit. Die Form der Tradition war Poesie, und mußte es sein — nach dem für die Litteratur aller Völker geltenden Gesetze, daß jede ungeschriebene Litteratur mit der Poesie beginnt. Inzwischen hatte aber in der litterarischen Geschichte Israels, das bis auf Moses im wesentlichen nur ungeschriebene Litteratur kannte, die zweite Epoche begonnen, die der geschriebenen Litteratur, begründet durch

Moſes. Die Schriften Moſis, teils religiöſe Satzungen, teils chronikaliſche Notizen über den Wüſtenzug, teils Lieder, bildeten den Grundſtock heiliger Schriften, den das allmälich in Kanaan ſeßhaft werdende Volk Israel nach dem Tode ſeines großen Propheten als deſſen Vermächtnis bewahrte. In der Richterzeit, nachdem Israel feſte Wohnſitze auf ewige Zeiten eingenommen hatte, wuchs in dem hochbegabten und geiſtig regſamen Volke, das in ſeinem nunmehrigen Lande ein altes Kulturvolk abgelöst hatte, der Sinn für geſchichtliche Aufzeichnungen raſch heran, und ſo entſtanden Familienchroniken und Stammeschroniken, die litterariſchen Unterlagen der Bücher Joſua und Richter. Derſelbe geſchichtliche Sinn, der die Quellenſchriften der Bücher Joſua und Richter gezeitigt hatte, mußte auch zur Sammlung und ſchriftlichen Aufzeichnung der uralten Ueberlieferungen führen, in welchen die Geſchichte der Menſchheit erzählt war von Adam an und die Geſchichte der Familie Abrahams von Sem an und die Geſchichte Israels von Abraham bis auf Moſes. So wurden denn die bisher mündlich und in poetiſcher Form weitergegebenen Traditionen im Verlauf der Richterzeit ſchriftlich fixiert, und zwar mindeſtens zweimal, durch zwei in ihrer ganzen litterariſchen Weiſe von einander ſtark differierende Autoren. Der eine war ausgeſprochener Dichter, ihn intereſſierten mehr die Einzelheiten und der poetiſche Duft, der über der Vergangenheit ſeines Volkes lagerte, der andere war ein nüchterner Syſtematiker, der es liebte, zu generaliſieren, Zahlen und Daten zu fixieren. Beide ſchrieben in Proſa, indem ſie den Wortlaut der Ueberlieferungen, wie er im Munde des Volkes lebte, kürzten, in Proſa umſetzten und nur aus beſonderen Gründen die poetiſche Form für einzelne Stücke ganz oder teilweiſe wahrten.

Daher rührt es, daß in der Geneſis erzählende Proſa und poetiſche Form in einander verflochten erſcheinen und beſtändig wech-

seln, bisweilen im gleichen Verse. Für solche Stücke, die unter irgend welchem Gesichtspunkte als besonders wichtig erschienen, haben die Aufzeichner der Volksüberlieferungen den festgeprägten Wortlaut herübergenommen, so für die Strafsentenz 3, 14—19, für Lamechs Lied 4, 23. 24, für Einzelheiten bei Schilderung der großen Flut 7, 11b. 17b—20, in den Reden Gottes an die aus der Flut erretteten Menschen 8, 21. 22. 9, 1—7, in Noes Worten über seine Söhne 9, 25—27 u. s. w. Besonders instruktiv für die Methode der Sammler bei Aufzeichnung der alten Ueberlieferungen ist das 9. Kapitel. In diesem Abschnitt zeigt sich nämlich nicht bloß der auch sonst zu beobachtende Wechsel zwischen poetischer Form und Prosa, sondern es läßt sich erkennen, wie der Sammler aus dem überreichen Schatze der mündlichen Ueberlieferungen Auslese hielt, indem er einzelne Episoden ausschied, und anderseits wieder, wie der spätere Redaktor das Werk des Sammlers durch seine Einschaltungen im Texte ergänzte. Ersteres beobachten wir 9, 20, wo der Bericht über Noes Weinbau eingeleitet wird mit den Worten „es begann Noe, der Mann des Erdbodens, einen Weinberg zu pflanzen". Die beiden Worte isch haa'dama „der Mann des Erdbodens" sind doch wohl kurze Zusammenfassung einer vom Sammler übergangenen und absichtlich ausgelassenen Schilderung, wie Noe nach der Sintflut die Erde neu zu bebauen begonnen hatte. Die Tätigkeit des Redaktors aber verrät sich in der V. 18b eingeschalteten Anmerkung „Cham aber ist der Vater Kanaans", und ebenso in dem entsprechenden Einsatz von V. 22a. Diese Einschaltungen wurden vom Redaktor gemacht im Hinblick auf den unmittelbar folgenden Wortlaut des Fluches, der als den Verfluchten Kanaan, nicht Cham selber nennt. Denn der Kanaaniter war für den Hebräer der ausgeprägte Typus aller Chamiten. Und so war im Wortlaut der hebräischen Volksüberlieferung das ur-

sprüngliche Cham ganz sinngemäß durch Kanaan ersetzt worden. Dies wollte der Redaktor proleptisch erklären.

Unabhängig von dieser Aufbewahrung des geschichtlichen Stoffes im Munde des Volkes und nachher durch die schriftliche Sammlung der Traditionen war die Priesterschaft tätig, um teils auf Grund der mündlichen Ueberlieferung die geschriebenen mosaischen Satzungen zu erweitern, teils die weitere Entwicklung des durch die Gesetzgebung am Sinai geltend gewordenen Rechtes von Fall zu Fall festzulegen, teils die Gesetze nach sachlichen Kategorieen in eigene Spezialsammlungen einzuordnen. Eine dieser Spezialsammlungen, die gegen Ende der Richterzeit als eine Neuredaktion alt-mosaischer Gesetze entstand, das Deuteronomium, trug prophetischen Charakter. Auf Grund dieser religiösen Litteratur teils geschichtlichen teils gesetzlichen Charakters, die als geschriebene ihren Anfang genommen hatte mit den Schriften Mosis, wurde in der Glanzzeit des israelitischen Königtums, um die Zeit des Tempelbaues, das kanonische fünfteilige Gesetzbuch, der Pentateuch zusammengestellt, nach derselben Methode, die im allgemeinen für die hebräische Historiographie maßgebend war, indem die Bestandteile der Quellenschriften mosaikartig zu einem neuen Ganzen verarbeitet wurden. Abgeschlossen war die Geschichte des Gesetzbuches mit dieser Redaktion jedoch keineswegs, sein Wortlaut blieb noch im Flusse nach Umfang und Inhalt, bis erst etwa 600 Jahre später durch Esras Tätigkeit die ganze Entwicklung ihren Abschluß fand. Unser kanonischer Pentateuch ist daher identisch mit dem Gesetzbuche, auf welches in Esras Zeit das jüdische Volk sich verpflichtet hat.

Kehren wir nun zu unserer eigentlichen Aufgabe, zur Prüfung der Gottesnamen Jahwe und Elohim zurück! Diese beiden Gottesnamen sollen als Kriterien der Quellenscheidung verwendbar sein in dem Sinne, daß auf Grund ihres Vor-

kommens der Text in der Genesis sich zwischen mindestens zwei Quellenschriften, einer Jahwe- und einer Elohimschrift, verteilen läßt. Vorausgesetzt ist hiebei, daß in der einen Quellenschrift der Name Jahwe grundsätzlich vermieden wurde, so daß ein Stück, in welchem dieser Name vorkommt, jedenfalls dem Elohisten nicht angehören kann. Als bestimmend für die hier vorausgesetzte schriftstellerische Eigenart wären an sich zwei Ursachen denkbar: entweder innere, individuelle, Erwägungen des Schriftstellers, oder aber äußere, allgemein giltige Gesetze, die ihn im voraus zum Gebrauche eines bestimmten Gottesnamens verpflichteten. Die beiden Kategorieen schließen sich nicht aus, d. h. der Schriftsteller kann zur Setzung oder Meidung eines Gottesnamens zwar durch sein individuelles Motiv bestimmt worden sein, hätte aber tatsächlich, auch wenn sein individueller Zweck ihn nicht geleitet hätte, aus allgemein giltigen, sachlichen Rücksichten ebenso handeln müssen. Auf solche Fälle zu achten ist für die Zwecke unserer Untersuchung methodisch in erster Linie geboten, denn alle diejenigen Stellen, an welchen der Gebrauch der tatsächlich vorliegenden Gottesnamen durch irgend eine Regel vorgeschrieben, der Schriftsteller also durch ein äußeres Gesetz gebunden war, sind für die Quellenscheidung ungeeignet. Hieraus ergibt sich die methodische Forderung, alle diejenigen Gesetze aufzusuchen, welche etwa für einen hebräischen Schriftsteller rücksichtlich des Wechsels zwischen Jahwe und Elohim maßgebend sein konnten, um dann die sämtlichen Stellen der Genesis und des Pentateuch überhaupt, für welche eines der fraglichen Gesetze als zutreffend vorausgesetzt werden kann, von der Beweisführung auszuscheiden.

Solcher Gesetze lassen sich mit Sicherheit fünf nachweisen.

Als erstes derselben und als das am meisten in die Augen springende nennen wir die schriftstellerische Regel, solchen Per-

sönlichkeiten, die dem auserwählten Volke oder seinen Vorfahren nicht angehören, den Namen Jahwe nicht in den Mund zu legen. Dieses Gesetz ist herausgewachsen aus der Ueberzeugung, daß dem Namen Jahwe eine besondere Beziehung zum auserwählten Volke anhafte, welche dem sachlich gleichwertigen Namen Elohim nicht zukomme. Am deutlichsten tritt diese leitende Anschauung zu Tage im Wortlaute von Gen. 9, 26. 27: mit Beziehung auf Sem sagt Noe V. 26 „Jahwe", und zwar ausdrücklich „Jahwe, der Gott Sems", mit Beziehung auf Japheth aber V. 27 Elohim.

Die Geltung unseres Gesetzes läßt sich durch das ganze A. Testament hin verfolgen. Ein zwingendes Gesetz war es allerdings nicht, denn es sind auch einige, jedoch nur vereinzelte Ausnahmen zu konstatieren. Das erste Beispiel in der Reihenfolge der kanonischen Litteratur bietet die Versuchungsgeschichte Gen. 3, 1—5. Die Schlange erscheint hier nach dem klaren Sinn und Zusammenhang als das Werkzeug eines unheiligen, widergöttlichen Wesens. In ihrer Rede nun nennt sie zweimal (V. 1. 5) den Namen Gottes, sagt aber beide Male nicht Jahwe oder Jahwe Elohim, wie der biblische Erzähler vorher und nachher thut, sondern Elohim. Und auch das Weib gebraucht in der Antwort auf die Fragen der Schlange V. 3 den Namen Elohim. — In den Perikopen Gen. 20, 1—18 und 21, 22—34 werden die Beziehungen Abrahams zu Abimelech, dem König von Gerar, berichtet. Abimelech, der Heide, nennt Gott 21, 22. 23 Elohim und 20, 4 Adonaj, aber auch der Erzähler vermeidet in beiden Perikopen den Gebrauch des Namens Jahwe fast ganz, nur als Abschluß der beiden Stücke setzt er den Namen Jahwe (20, 18. 21, 33). — Ebenso wird in dem Abschnitte Gen. 21, 8—21, der von der Ägypterin Hagar und von Ismael, dem Ahnherrn heidnischer Völker handelt, der Gebrauch des Namens Jahwe

vollständig vermieden: 8 mal steht Elohim. Dem steht aber gegenüber Kap. 16, 1—16, ein Abschnitt, der ebenfalls von der Hagar handelt, und doch ausschließlich Jahwe (8 mal) gebraucht. In Gen. Kap. 23, beim Bericht über Abrahams Unterhandlungen mit den Chittitern kommt ein einziges mal ein Gottesname vor, und zwar Elohim im Munde der heidnischen Chittiter (23, 6). — Dagegen stellt Gen. Kap. 26 eine Ausnahme dar: obwohl hier Isaaks Beziehungen zum heidnischen König Abimelech von Gerar erzählt werden, steht doch im ganzen Kapitel nur Jahwe, und auch Abimelech selber, sowie seine Leute, nennen zweimal V. 28. 29 den Namen Jahwe. — In der Geschichte Josephs und seines ägyptischen Aufenthaltes, Gen. Kap. 37. 39—50 kommt der Name Jahwe bloß zu Anfang vor, in der Scene mit Putiphars Weib (39, 2. 3. 5. 21. 23, jedoch V. 9, in der Anrede an das Weib, steht Elohim), dann aber nie mehr, auch Joseph gebraucht von da an immer den Namen Elohim, sowohl wenn er zu Heiden redet (40, 8. 41, 16. 25. 28. 32), als auch im Gespräche mit seinen Brüdern (43, 29. 45, 5. 7. 8. 9. u. s. w.), ebenso diese im Verkehre mit ihm (44, 16). — Im Buche Exodus wird 1, 17. 21 aus dem Sinne heidnischer Geburtshelferinnen geredet, 8, 15 sind heidnische Zauberer redend eingeführt: an allen 3 Stellen steht Elohim. — Pharao allerdings gebraucht wiederholt (5, 2. 8, 4. 24. 9, 27. 28. 10, 24. 12, 31) den Namen Jahwe, allein dies mußte geschehen, weil er vom „Gotte der Hebräer" (5, 3) reden sollte, und deshalb die Nennung des Namens in seinem Munde unvermeidlich war. — In der vom Midianiter Jethro handelnden Perikope, Kap. 18, kommt Elohim gemischt mit Jahwe vor, und zwar fast noch einmal so häufig, als Jahwe (11 Elohim gegen 6 Jahwe). — Im Buche Numeri wird Elohim, von der einzigen Stelle 21, 5 abgesehen, nur in der Bileam-Perikope, Kap. 22—24, gebraucht,

im Ganzen 9 mal, und außerdem noch El, im Ganzen 8 mal. Da dieſen 17 Stellen aber 29 Jahwe-Stellen gegenüberſtehen, und da nicht bloß Bileam, ſondern auch Balak (23, 17. 24, 11) den Namen Jahwe ausſpricht, ſo bildet dieſe Perikope ſcheinbar eine Inſtanz gegen unſer Geſetz — jedoch nur ſcheinbar, denn Bileam gilt dem Berichterſtatter als ein Seher Jahwes (vgl. 22, 8), und Balak erwähnt den Namen Jahwe im ſelben Sinne, wie Pharao, weil es der Name des Gottes iſt, zu dem ſich Bileam ihm gegenüber bekannt hat. — Deuter. 25, 18 ſteht Elohim mit Beziehung auf den heidniſchen Stamm Amaleq, „der Gott nicht gefürchtet hatte“. — Keine Ausnahme können die Stellen Joſ. 2, 9. 10. 12 begründen, wo Rachab den Namen Jahwe gebraucht. Denn Rachab wurde ja ſpäter dem Volke Israel eingegliedert; und in dieſer Eigenſchaft, als Proſelytin, faßt ſie der Erzähler proleptiſch bereits hier. — Im Richterbuche treffen wir Elohim 1, 7 in der Rede des kanaanitiſchen Königs Adonibeſeq, 3, 20 in der Anrede Ehuds an den König von Moab, 7, 14 in dem Zwiegeſpräche midianitiſcher Krieger. — I Sam. 22, 3 wird Elohim gebraucht in dem Worte, das David dem König von Moab ſagen läßt, ebenſo 30, 15 in der Antwort des Ägypters auf Davids Frage. Anderſeits enthält dieſes Buch wieder eine thatſächliche Ausnahme: 29, 6 ſchwört der Philiſterkönig Achis von Gath beim Namen Jahwes. — Auf eine ähnliche Ausnahme ſtoßen wir I Kön. 5, 21, wo der König von Tyrus den Namen Jahwes lobpreist. — Das Buch Jonas enthält neben 24 Jahwe 10 Elohim. Die Reden der Heiden im Buche 1, 6. 3, 8. 9 haben Elohim, aber 1, 14 beten auch die heidniſchen Schiffsleute zu Jahwe. Eine Gegeninſtanz bildet dies jedoch nicht, denn die Schiffsleute wollen den Gott anrufen, deſſen Namen ſie eben von Jonas erfahren hatten, ſie mußten alſo Jahwes Namen ausſprechen. II. Chron. 35, 21 ſteht Elohim in der Rede des

ägyptischen Königs Necho, und zwar ist, jedenfalls nach dem Sinne des Chronisten (vgl. V. 22) damit der wahre Gott gemeint. Auch II. Chron. 36, 13 hängt der Gebrauch des Namens Elohim offenbar zusammen mit dem Inhalt des Berichtes, der von Nebukadnezar handelt. Dagegen II. Chron. 2, 10. 11 stellt dieselbe Ausnahme dar, wie I. Kön. 5, 21.

Es finden sich also im ganzen A. Test. nur verhältnismäßig wenige Stellen, welche den Namen Jahwe im Munde von Nichtisrealiten oder mit Beziehung auf solche aufweisen. Diesen stehen aber so viele anders geartete Elohim-Stellen gegenüber, daß wir berechtigt sind, von einem schriftstellerischen Gesetze zu reden, welches verbot, Heiden oder auch Israeliten in der an Heiden gerichteten Anrede den Namen Jahwe in den Mund zu legen. Nach diesem Gesetze fallen im Pentateuch die folgenden Elohim-Stellen weg, als für die Zwecke der Quellenscheidung unbrauchbar: Gen. 3, 1. 3. 5. 21, 22. 23. 23, 6. 39, 9. 40, 8. 41, 16. 25. 28. 32. 38. 39, wohl auch 44, 16; Exod. 1, 17. 21. 8, 15; Deut. 25, 18.

Ein zweites, durch den Sprachgebrauch bedingtes Gesetz beobachten wir in folgendem: Für gewisse stehende Phrasen war durch den geltenden Sprachgebrauch die Wahl zwischen Elohim und Jahwe im Voraus aufgehoben, vielmehr die Setzung des einen oder anderen der beiden Namen geboten. Hieher gehören die beiden Schwurformeln. Die eine, die Formel der Beteuerung beim Leben Gottes (z. B. Richt. 8, 19. I. Sam. 14, 39. 45. 19, 6. 20, 3. 21. 25, 26. 34 u. s. w.) enthält den Namen Jahwe (eine ganz seltene Ausnahme bildet II. Sam. 2, 27); die andere, die bedingte Verwünschung seiner selbst oder der Gegenpartei (z. B. I. Sam. 3, 17. 14, 44. 25, 22 u. s. w.), wird nur mit dem Namen Elohim verbunden. Im Pentateuch finden sich jedoch diese Formeln nicht — die erstgenannte treffen wir allerdings Num. 14, 21. 28. Deut. 32,

40, aber von Jahwe ſelber geſprochen. Eine weitere ſtehende Phraſe, die im Pentateuch aber auch nur ein einziges mal, Deut. 33, 1 vorkommt, iſt die Bezeichnung des Propheten als „Mann Gottes“. In ihr wird immer nur Elohim, niemals Jahwe gebraucht. Dagegen kommen für den Pentateuch in Betracht die Phraſen „Stab Gottes“ (Exod. 4, 20. 17, 9), „Berg Gottes“ (Exod. 3, 1. 4, 27. 18, 5. 24, 13, nur Num. 10, 33 ſteht „Berg Jahwes“), „Finger Gottes“ (Exod. 31, 18, Deut. 9, 10). Es liegt in der Natur der Sache, daß in der Prägung ſolcher Phraſen auch logiſche Geſichtspunkte den Sprachgebrauch beeinflußten. Dies mag zutreffen bei den Ausdrücken für „Gott ſchauen“ oder Gott reden hören, die regelmäßig nicht Jahwe, ſondern Elohim enthalten (ſo Gen. 32, 13. Exod. 20, 19. 24, 11, Deut. 5, 21. Richt. 13, 22; Exod. 19, 21 iſt keine Gegeninſtanz). In ſolchen Verbindungen fühlte die Sprache den metaphyſiſchen Gehalt des Namens Elohim. Dieſe Beobachtung führt uns zu einem dritten Geſetze, deſſen Geltungsbereich ſich teilweiſe mit dem des eben genannten deckt: Elohim (El) iſt für das Gefühl des Hebräers der metaphyſiſche, Jahwe der hiſtoriſche Name des wahren Gottes. Daher iſt in einem Zuſammenhange, der von Gott als Schöpfer handelt, der Name Elohim zu erwarten, Jahwe aber da, wo von der Erwählung des Volkes Israels als des Gottesvolkes die Rede iſt. Theoretiſch iſt dieſes litterariſche Geſetz gewiß nicht zu beanſtanden, aber der Nachweis ſeiner praktiſchen Geltung läßt ſich nur für wenige Stellen ſicher führen. Will man auf Gen. Kap. 1 verweiſen als einen Beleg dafür, daß Elohim begrifflich den Schöpfer der Welt bedeute, ſo läßt ſich dem entgegenhalten, daß Exod. 20, 11. 31, 17 mit unverkennbarer Bezugnahme auf Gen. 1, 1 ff. als Weltſchöpfer Jahwe genannt wird. Außerdem iſt noch zu erwägen, daß für manche Stellen, an welchen Elohim als

metaphysischer Name Gottes gebraucht sein soll, der Zweifel berechtigt ist, ob der Name überhaupt als Einzelname, und nicht vielmehr als Gattungsname gemeint sei. Dies gilt für Stellen, wie Gen. 1, 27b. 5, 1bβ. 9, 6. 16. 30, 2. 31, 50. Exod. 9, 28. 21, 13. 32, 16. Deut. 1, 17. 4, 32. 33. 21, 23.

Die bisher beobachteten 3 Gesetze konnten ihrer Natur nach sämmtliche nur ein ganz beschränktes Geltungsgebiet haben, und die weitaus große Mehrzahl der Jahwe- und Elohim-Stellen bleibt von ihnen unberührt. Anders verhält es sich mit den beiden, nun zu erörternden Gesetzen, die von weittragender Bedeutung sein mußten, und doch innerhalb der Pentateuchkritik so gut wie gar nicht beachtet werden. Die Wahl des Gottesnamens Jahwe oder Elohim war abhängig von zwei fundamentalen Bedingungen: einmal von dem sachlich-litterarischen Charakter des durch den Schriftsteller zu behandelnden Stoffes, und sodann von dem Sprachgebrauche des Zeitalters, welchem der Schriftsteller selber angehörte.

Sie war also bedingt erstens durch den Stoff. Im Pentateuch stellt sich das Zahlenverhältnis der Gottesnamen Elohim und Jahwe nach den einzelnen Büchern folgendermaßen: Genesis 165 Elohim, 143 Jahwe; Exodus 56 Elohim, 394 Jahwe; Levitikus kein Elohim, 310 Jahwe; Numeri 10 Elohim, 387 Jahwe; Deuteronomium 8 Elohim, 547 Jahwe. Demnach scheint der Pentateuch unter dem Gesichtspunkte der beiden Gottesnamen Elohim und Jahwe in zwei Hälften zu zerfallen, deren eine, nämlich Genesis und Exodus, beide Namen gebraucht, während die andere, Levitikus, Numeri, Deuteronomium den Namen Elohim nicht oder fast nicht verwendet. Die Sache stellt sich aber noch etwas anders, wenn wir erwägen, daß die Meidung des Namens Elohim bereits auch für die zweite Hälfte des Buches Exodus zu beobachten ist, nämlich für den von 24, 12 bis 40, 38 reichenden, vorzugs-

weise gesetzlichen Abschnitt. Die wenigen Elohim-Stellen, welche dieses Stück enthält (24, 13. 31, 3. 18. 32, 16. 35, 31), fallen teils unter das zweite (so 24, 13. 31, 18), teils unter das dritte (so 31, 3. 32, 16. 35, 31) der eben konstatierten Gesetze, stellen also Fälle dar, in welchen der Schriftsteller den Namen Jahwe gar nicht gebrauchen durfte. Wir können sonach schließlich unter dem Gesichtspunkte der Gottesnamen den Pentateuch zerlegen einerseits im Gen. 1, 1 — Exod. 24, 11, anderseits in Exod. 24, 12 — Deut. 34, 12.

Tatsache ist also, daß in der einen Hälfte der Name Elohim verhältnismäßig häufig neben Jahwe, in der anderen aber äußerst selten, im ganzen Buche Levitikus, gar nicht gebraucht wird. Forschen wir weiter, ob nicht die zweite Hälfte in ihrem Charakter ein wesentliches inneres Moment aufweise, das sie von der ersten Hälfte grundsätzlich scheide, und mit dem daher jener tatsächliche Bestand in kausalem Zusammenhange stehen könnte, so muß allerdings ein solches Moment in die Augen springen: von Exod. 24, 12 ab ist der Stoff des Pentateuch fast ausschließlich gesetzlicher Natur, während er vorher fast ebenso ausschließlich erzählenden Charakter trug. Daß durch diesen gesetzlichen Charakter des Stoffes die Wahl des Namens Jahwe bedingt sei, soll vorerst nur als Möglichkeit bezeichnet werden. Zu Gunsten dieser Möglichkeit spricht aber weiter folgende Beobachtung: das Buch Exodus enthält bis zu 24, 11 hin an gesetzlichen Partieen die nachstehenden Abschnitte: 12, 1– 27. 12, 43—13, 16. 20, 2—17. 20, 22—23, 33. Nun steht in Exod. 1, 1—24, 11 der Name Elohim 50mal, in den genannten gesetzlichen Stücken aber nur 5mal, und auch von diesen Stellen kann höchstens 21, 13 als etwaige Grundlage einer Quellenscheidung in Betracht kommen, obwohl auch hier an eine Unterordnung unter das dritte der obigen Gesetze zu denken wäre, die übrigen 4 Stellen (21, 6. 22, 7. 8 bis)

kommen sicher in Wegfall, denn in ihnen handelt es sich um einen fest geprägten, juristischen Terminus, sie fallen also unter das zweite Gesetz, und die Möglichkeit, Jahwe zu setzen, war bei ihnen ausgeschlossen [1]).

Auf Grund dieser Beobachtungen halten wir die Annahme für gesichert, daß es eine Eigentümlichkeit des priesterlichen Stiles war, in der Kodifizierung und Formulierung von Gesetzen ausschließlich den Namen Jahwe zu gebrauchen. Auch von den wenigen Elohim- (und El-) Stellen, welche die Bücher Numeri und Deuteronomium enthalten, findet sich nur eine einzige, Deut. 21, 23, in einer Gesetzesbestimmung, und gerade diese einzige muß in Abzug gebracht werden, weil sie einen juristischen Terminus darstellt, in dessen Formulierung der Name Jahwe nicht gebräuchlich war, und weil zudem für diese Stelle auch die appellativische Deutung von Elohim nicht ausgeschlossen ist.

Mit dem priesterlichen Stile in seiner Vorliebe für den Gebrauch des Namens Jahwe ging der prophetische Stil parallel. Sehen wir ab von den beiden Büchern Jonas und Daniel, die innerhalb der prophetischen Litteratur eine Sonderstellung einnehmen, insofern sie nicht aus prophetischen Reden bestehen, so können wir feststellen: die Propheten gebrauchen in ihren Reden ausschließlich oder nahezu ausschließlich den Namen Jahwe. Isaias I hat Elohim ein einziges mal, 13, 19, die Stelle ist aber eine Reminiszenz aus Gen. 19, 24. 25. 29, dagegen Jahwe sagt Isaias I 172 mal. Bei Isaias II steht Jahwe 185 mal, Elohim und El je 2 mal, wobei aber jedenfalls die Stelle 45, 14 abzurechnen ist, denn hier kommt El im Munde von Heiden vor. Jeremias weist neben 611 Jahwe-Stellen nur zwei Elohim-Stellen auf; von diesen geht

1) Wir kommen später auf diese Stellen, die eine merkwürdige Analogie im Gesetzeskodex Hammurabis haben, noch zurück.

die eine, 50, 40, ganz ebenso, wie Is. 13, 19 auf Gen. 19, 24. 25. 29 zurück, während die andere, 35, 4 eine stehende Phrase („Mann Gottes") darstellt. Bei Ezechiel finden wir 211 Jahwe und 7 Elohim, von denen aber für 8, 3 u. 40, 2 die Beweiskraft zweifelhaft ist, weil in ihnen Elohim wohl metaphysischen Sinn hat. Hoseas hat neben 45 Jahwe einmal Elohim und einmal El. Beweiskräftig ist jedoch nur die letztere Stelle (12, 1), die erstere (12, 4) ist eine Reminiszenz aus Gen. 32, 29. Amos hat 53 Jahwe, und nur Ein Elohim 4, 11, es ist aber wieder dasselbe kombinierte Citat aus Gen. 19, 24. 25. 29, wie bei Isaias und Jeremias. Die übrigen kleinen Propheten haben nur Jahwe, niemals Elohim, mit Ausnahme von Malachias, bei dem 22 Jahwe-Stellen 3 Elohim-Stellen gegenüber stehen, doch ist an allen dreien die appellativische Deutung auch zulässig. Wir können somit die Tatsache konstatieren: die prophetische Sprache gebrauchte in vor- und nachexilischer Zeit ausschließlich den Namen Jahwe. Diese Tatsache könnte nun an sich aus einem doppelten Grunde ihre Erklärung finden: entweder hieng diese Ausschließlichkeit mit dem Sprachgebrauche des Zeitalters überhaupt zusammen, dem die Schriftpropheten angehörten, oder aber sie war eine Eigentümlichkeit des prophetischen Stiles. Daß die erstere Erklärung tatsächliche Grundlage hat, werden wir später sehen, hier aber reicht sie nicht aus, denn der Name Jahwe wurde allerdings während der Periode, in welcher das Schriftprophetentum blühte, dem Namen Elohim entschieden vorgezogen, aber ausschließlichen Vorrang hatte er nicht, dies zeigt einfach die Vergleichung mit den Büchern der Könige, den Büchern Esra-Nehemias und der Chronik. Die ersteren stammen in ihrer Redaktion sicher aus der Zeit des Schriftprophetentums, die an zweiter und dritter Stelle genannten kanonischen Geschichtsbücher stehen jedenfalls dem Abschluß des

Schriftprophetentums zeitlich nicht ferne, und doch kann in allen dreien von ausschließlichem Gebrauche des Namens Jahwe nicht die Rede sein. Also gelangen wir zum Schlusse: auch der prophetische Stil gebot, wie der priesterliche, den ausschließlichen Gebrauch des Gottesnamens Jahwe. Unter dem prophetischen Stile verstehen wir hier den religiös gehobenen Ton der Rede; in diesem Sinne zählen wir auch das Deboralied zu den prophetischen Erzeugnissen und erklären aus diesem seinem prophetischen Charakter die Tatsache, daß in ihm nur Jahwe (12 mal), niemals Elohim gesagt wird. Eine Gegeninstanz scheint allerdings die Beobachtung zu bilden, daß auch das Spruchbuch nahezu die gleiche Ausschließlichkeit (86 Jahwe gegen 3 Elohim) aufweist. Wir werden aber alsbald sehen, daß hier ein anderer Faktor eingewirkt hat.

Das zweite, der obengenannten Fundamentalgesetze ruht auf dem Sprachgebrauche des Zeitalters, welchem der Schriftsteller angehört. Das Hebräische als lebende Sprache und als Litteratursprache hat im Gebrauche der Gottesnamen eine Geschichte durchlebt, die tatsächlich einen Kreislauf darstellt. Auf der für uns nachweisbaren ältesten Stufe, in den Anfängen der hebräischen Litteratur, war der Name Jahwe selten gebraucht, dagegen waren Elohim und El die gewöhnlich verwendeten Namen, auf der zweiten Stufe begann die Vorherrschaft des Namens Jahwe, der schließlich auf der dritten Stufe allmälich wieder zurückgedrängt wurde, und zwar so sehr, daß dieser Name am Ende der Entwicklung nur mehr geschrieben, aber nicht gesprochen werden durfte.

Den Beweis für diese Geschichte der beiden Gottesnamen Jahwe und Elohim entnehmen wir den historischen Büchern, vor allem der Chronik. Wie bekannt, enthält die Chronik zahlreiche Stücke, die sich in den Büchern Samuels und Könige dem Wortlaute nach ebenfalls finden. Die Frage, ob der

Chroniſt dieſe Auszüge unmittelbar aus den genannten Büchern entnommen habe (die übrigens verneinend zu beantworten wäre), können wir außer Betracht laſſen. Für uns iſt nur von Intereſſe, zu wiſſen, ob der Chroniſt auch die gleichen Gottesnamen, wie Samuel und Könige aufweiſe. Dies iſt aber häufig nicht der Fall, indem die Chronik Elohim hat, wo die Parallelſtelle der älteren Bücher Jahwe lieſt. Im einzelnen geſchieht dies an folgenden Stellen:

I. Chron. 13, 8 = II. Sam. 6, 5.
„ „ , 12 = „ „ , 9.
„ 14, 10 = „ 5, 19.
„ „ , 11 = „ „ , 20.
„ „ , 14 = „ „ , 23.
„ „ , 15 = „ „ , 24.
„ „ , 16 = „ „ , 25.
„ 16, 1 = „ 6, 17.
„ 17, 2 = „ 7, 3.
„ 21, 17 = „ 24, 17.
II. Chron. 3, 3 = I. Kön. 6, 2.
„ 5, 1 = „ 7, 51.
„ 10, 15 = „ 12, 15.
„ 15, 18 = „ 15, 15.
„ 22, 12 = II. Kön. 11, 3.
„ 23, 3 = „ „ , 4.
„ „ , 9 = „ „ , 10.

Auch II. Chron. 31, 14 = Exod. 35, 29 gehört hieher. Einmal, I. Chron. 17, 17 entſpricht Elohim älterem Adonaj Jahwe (= II. Sam. 7, 19), und ebenfalls einmal, II. Chron. 18, 5 älterem Adonaj (= I. Kön. 22, 6). Für den umgekehrten Fall, daß in der Chronik Jahwe an Stelle von älterem Elohim ſteht, kenne ich nur einen einzigen Beleg, I. Chron. 17, 1 = II. Sam. 7, 2. An ſich wäre denkbar, ſowohl daß die

Verfasser der Bücher Samuel und Könige das in ihren Quellen stehende Elohim mit Jahwe vertauscht, der Chronist aber das alte Wort richtig bewahrt hätte (wie er uns ja in der Tat bei den Baalnamen teilweise die alte Form erhalten hat), als daß der Chronist das Jahwe seiner Quellen in Elohim geändert hat. Jedoch nur die letztere Annahme läßt sich halten und durch positive Belege stützen: erstens bietet der Chronist den Namen Elohim gerne auch in solchen Bemerkungen, die sicher von ihm selber herrühren, insofern sie den Pragmatismus seiner eigenen Geschichtsauffassung zum Ausdruck bringen, z. B. I, 4, 10. 5, 20. 22. II, 10, 15. 13, 15. 16. 18, 31. 22, 7. 24, 16. 25, 20. 26, 5. 7. 30, 12. 32, 31; zweitens liebt der Chronist den rhythmischen Wechsel zwischen Jahwe und Elohim innerhalb des gleichen Satzgefüges, und zwar im Gegensatze zu seiner Vorlage. Dieser Wechsel würde an sich natürlich nichts beweisen, denn die bezeichnete Vorliebe ist, wie wir später sehen werden, der hebräischen Sprache überhaupt eigen. Aber wichtig ist, daß der Chronist jenen Rhythmus auch insofern schafft, als er das Jahwe seiner Quelle durch ein von ihm hinzugefügtes Elohim ergänzt. So thut er I, 14, 10 im Gegensatz zu II. Sam. 5, 19; I, 21, 15 gegen II. Sam. 24, 15. Drittens ist es doch kaum zufällig, daß der Chronist I, 6, 34 die übliche Bezeichnung „Knecht Jahwes" in die singuläre „Knecht Elohims" geändert hat. Und endlich viertens betrifft der Gegensatz häufig eine Lokalbezeichnung, an der zu ändern keinem Schriftsteller in den Sinn kommen konnte, weil ihr Wortlaut durch die Sprache des gewöhnlichen Lebens festgelegt war. Der Chronist nennt nämlich gerne den Tempel „Haus Elohims", da, wo die Bücher der Könige ihn „Haus Jahwes" genannt hatten (vgl. II. Chr. 3, 3. 5, 1. 15, 18. 22, 12. 23, 3. 9). Diese Momente drängen zum Schlusse, daß es der Chronist war, welcher von sich aus das

ursprüngliche Jahwe der Quellenschrift durch Elohim ersetzte[1]). Und warum mag er dies gethan haben? Innere Gründe sind nicht ersichtlich, es ist nur ein einziger und zwar ein äußerer Grund denkbar: die Herrschaft des geltenden Sprachgebrauches, welchem der Schriftsteller unbewußt und unwillkürlich folgte. Ob das Hebräische zur Zeit des Chronisten, etwa um das Jahr 300, noch lebende Sprache war, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls war es geltende Litteratursprache. Und dieser Litteratursprache muß im Gegensatze zur vorexilischen Litteratur, der die Quellenschriften des Chronisten angehörten, eine steigende Vorliebe für den Gebrauch des Namens Elohim an Stelle des früheren Jahwe eigen gewesen sein.

Das Zeugnis der Chronik wird bestätigt durch das der Bücher Esra und Nehemias. Die beiden Zeugnisse sind nicht etwa deßhalb identisch, weil ja der Redaktor in allen 3 Werken allem nach dieselbe Persönlichkeit ist, vielmehr begründet die Art der benützten Quellen einen wesentlichen Unterschied zwischen Chronik und Esra-Nehemias. Die Quellen der Chronik sind vorexilischen Ursprunges, die der Bücher Esra-Nehemias aber alle nachexilisch. Hier finden wir also den nachexilischen Sprachgebrauch im ganzen Verlaufe des Werkes, nicht bloß in denjenigen Partieen, die eigene Zuthat des Redaktors sind. Prüfen wir das Zahlenverhältnis der Elohim- und Jahwe-Stellen in den Büchern Esra und Nehemias, so ergibt sich: Esra hat im hebräischen Texte 10 Elohim und 27 Jahwe, Nehemias 13 Jahwe und 15 Elohim, von den letzteren sind 2 (12, 24. 36) abzurechnen, weil in ihnen Elohim den festen Bestandteil einer stehenden Phrase („Mann Gottes") bildet. Ganz anders liegt das Verhältnis bei den vorexilischen Büchern

1) Zu demselben Ergebnisse — nur auf Grund anderer Beweise — gelangt E. König, Neueste Prinzipien der alttest. Kritik geprüft, 1902, S. 7. 8.

Joſua, Richter, Samuel, Könige. Joſua hat 204 Jahwe und nur 4 Elohim, Richter 165 Jahwe und 30 Elohim, I. Samuel 302 Jahwe und 52 Elohim, II. Samuel 132 Jahwe, 29 Elohim und 3 El, I. Könige 230 Jahwe und 31 Elohim, II. Könige 254 Jahwe und 39 Elohim. Das Verhältnis verſchiebt ſich noch mehr, wenn wir die Stellen abziehen, an welchen Elohim in der Phraſe „Mann Gottes“ als Beiwort der Propheten vorkommt; dann bleiben in Joſua übrig: 3, in Richter 28, in I. Samuel 47, in II. Sam. 29, in I. Könige 11, in II. Könige 3 Elohim. Es zeigt ſich alſo nicht bloß, daß das Verhältnis von Elohim und Jahwe in den vorexiliſchen Geſchichtsbüchern unbedingt zu Gunſten von Jahwe überwiegt, ſondern auch daß innerhalb der vorexiliſchen Geſchichtsbücher ſelber wieder der Gebrauch von Elohim ſeltener wird in den jüngeren Büchern, nämlich in den Büchern der Könige.

Damit ſind uns die Prämiſſen gegeben, um den hebräiſchen Sprachgebrauch hinſichtlich der Gottesnamen Jahwe und Elohim in ſeinem geſchichtlichen Verlaufe zu erſchließen. In der Zeit des babyloniſchen Exils, in der unmittelbar vorangehenden und unmittelbar nachfolgenden Periode war Jahwe vorherrſchend, dann beginnt, ſpäteſtens in der Zeit des Chroniſten, c. 300 v. Chr., im Sprachgebrauch die Vorliebe für den Namen Elohim ſich zu bilden, die ſchließlich zur gänzlichen Verdrängung des Namens Jahwe führte. Wir können den Gang dieſer Entwicklung auch in den poetiſchen Büchern verfolgen: das Spruchbuch, ein ſeinem weſentlichen Gehalt nach vorexiliſches und alt-vorexiliſches Buch, weiſt neben 86 Jahwe nur 3 Elohim auf, die Klagelieder haben ein einziges mal El, neben 32 Jahwe, dagegen bei den Pſalmen bildete ſich in nachexiliſcher Zeit eine ausgeſprochen elohiſtiſche Rezenſion aus, die den Namen Jahwe gewaltſam ausgeſchieden hatte, und im Buche des Predigers, der ſicherlich den jüngſten Erzeugniſſen

der altteſtamentlichen kanoniſchen Litteratur angehört, kommt Jahwe gar nicht mehr vor. Es ſei zwar zugegeben, — und ſchon die Vergleichung mit dem Buche Sirach, deſſen hebräiſcher Originaltext den Namen Jahwe zweifellos auch und zwar ziemlich häufig enthalten hat, muß darauf weiſen — daß für die abſolute Ausſchließung des Namens Jahwe im Prediger teils individuelle Motive des Schriftſtellers teils der philoſophierende Ton des Buches auch maßgebend geweſen ſein mögen, aber für ſich allein konnten dieſe Faktoren die Ausſchließlichkeit nicht begründen, wenn nicht der ganze Sprachgebrauch des Zeitalters von Jahwe ab und auf Elohim hingewieſen hätte. Von Intereſſe wäre es nun freilich noch zu wiſſen, ob die Verdrängung des Namens Jahwe auf bewußte Abſichtlichkeit maßgebender Kreiſe zurückging, oder aber nur die unbewußte Wirkung und ſymptomatiſche Äußerung eines nach inneren Geſetzen verlaufenden Prozeſſes war, indem ſie etwa zuſammenhing mit dem Erlöſchen prophetiſcher Tätigkeit. Eine ſichere Antwort auf dieſe Frage läßt ſich kaum gewinnen. Immerhin ſpricht die größere Wahrſcheinlichkeit für die erſtere Möglichkeit. Denn aus Pſ. 129, einem zweifellos nachexiliſchen Liede geht hervor, daß die Redeweiſe des Volkes von einer Scheu gegen den Gebrauch des Namens Jahwe, jedenfalls in der Zeit, welcher dieſes Lied angehört, nichts wußte. Der in V. 8 berührte volkstümliche Gruß enthält nämlich, wie in alten Zeiten, noch den Namen Jahwe. Auch der weitere Umſtand, daß ſo offenkundig ſpäte, an Reminiszenzen aus alten Pſalmen reiche Lieder, wie Pſ. 144, 145, 146, Jahwe-Pſalmen ſind, weiſt darauf hin, daß es nicht eigentlich die Sprache des Volkes war, von welcher der Anſtoß zur Bevorzugung des Namens Elohim ausging. Vermutlich war es prieſterlich-hierarchiſches Beſtreben geweſen, den Gebrauch des Namens Jahwe nicht ſo faſt zu unterdrücken,

als vielmehr nur denselben zu einem Vorrecht des priesterlichen Standes auszugestalten. Tatsächlich aber ging dann die einmal angeregte Bewegung über das ursprünglich angestrebte Ziel hinaus.

Wir haben versucht, den Verlauf der Entwicklung von ihrem Ende, von unten aus zu zeichnen: der alleinigen Herrschaft des Namens Elohim ging nach oben gerechnet, die Vorherrschaft des Namens Jahwe voran. Diese fiel in die Periode, deren Mittelpunkt das babylonische Exil bildete, also recht eigentlich in die Zeit des Schriftprophetentums. Versuchen wir nun aber auch die Entwicklung noch weiter nach oben, über die Glanzzeit des Schriftprophetentums rückwärts zu verfolgen. Denn die Vermutung dürfte sich doch nahelegen, daß zwischen der Höhezeit des Schriftprophetentums und zwischen der Vorherrschaft des Namens Jahwe ein innerer Zusammenhang bestehe, mit anderen Worten, daß die Sprache des Prophetentums den Sprachgebrauch der Zeit beeinflußt habe, so daß eben durch die Rede der Propheten der Gebrauch des Namens Elohim in der jahwe-gläubigen Litteratur überhaupt seltener wurde. Wir dürften also vermuten, daß umgekehrt in vorprophetischer Zeit der Name Elohim der häufiger gebrauchte war. Diese Vermutung wird durch Tatsachen bestätigt. Erstens die theophorischen Eigennamen der älteren Zeit, d. h. der mosaischen, der Richter- und noch der früheren Königszeit zeigen entschieden häufiger die Zusammensetzung mit El (Elohim wurde im Hebräischen niemals zur Namenbildung verwendet), als die mit Jahwe. Erst von der salomonischen Zeit abwärts überwiegen unter den Eigennamen die Bildungen mit Jahwe. Zweitens: Einzelne Phrasen, deren Prägung ihrer Natur nach in die vorkönigliche, zum Teil noch in die mosaische Zeit fallen muß, enthalten ständig den Namen Elohim, niemals Jahwe. So heißt der Berg Sinai-Horeb

fast stets „Berg Elohims", der Stab, den Moses trägt, „Stab Elohims", der Prophet „Mann Elohims" [1]). Drittens: das Richterbuch enthält 30 Elohim, von diesen gehören aber gut zwei Dritteile (10 und 11) der Geschichte Gideon-Abimelechs und Simsons an; in der Geschichte des Abimelech Kap. 9, ist Elohim sogar der ausschließliche Gottesname. Nun aber haben wir guten Grund, diese Abschnitte in ihrem Wortlaute neben dem Debora-Liede für die altertümlichsten Stücke des Richterbuches zu halten. Wenn gerade in ihnen der Name Elohim sich häufiger findet, als in den übrigen Partien des Richterbuches, so glauben wir dies als ein Zeugnis werten zu dürfen dafür, daß die Sprache der vorköniglichen Zeit Elohim vorgezogen hatte. Das Debora-Lied kann keine Instanz hiegegen bilden, denn in ihm haben wir es, wie oben betont wurde, mit der prophetischen Sprache und ihren Eigentümlichkeiten zu thun.

Wir gelangen somit zu dem mindestens wahrscheinlichen Ergebnisse, daß in der vorprophetischen und vorköniglichen Zeit Elohim der gebräuchlichere Gottesname war. Ob dieser Periode eine noch frühere voranging, in welcher der Name Jahwe noch gar nicht gebraucht wurde, soll vorerst noch nicht weiter untersucht werden. Ich fasse also die Geschichte der beiden Gottesnamen kurz dahin zusammen: In der unmittelbar nachmosaischen Periode war Elohim häufiger als Jahwe, dann vom Beginn der Königszeit abwärts kehrte sich das Verhältnis um, Jahwe wurde immer mehr und mehr dem Namen Elohim vorgezogen, dagegen in nachexilischer Zeit, etwa vom

1) Diese Phrasen sind auch religionsgeschichtlich von Interesse. Denn sie bilden eine ernste Instanz gegen den Naturalismus. Wenn es wahr wäre, daß Jahwe ursprünglich ein Naturgott ist, der auf dem Sinai thronend gedacht wird, dann wäre für den Sinai der Deckname „Berg Jahwes" zu erwarten.

Jahre 400 ab, wandte sich das Verhältnis abermals, und zwar zu Ungunsten des Namens Jahwe, und der ganze, durch einen Zeitraum von anderthalb Jahrtausenden verlaufende Prozeß endigte damit, daß Jahwe als gesprochener Name gar nicht mehr bestand. Diese Entwicklung des Sprachgebrauches konnte in ihren verschiedenen Stadien nicht ohne Einfluß bleiben auf die Sprache des einzelnen Schriftstellers, und wir sind berechtigt, aus ihr das litterarische Gesetz abzuleiten: ein hebräischer Schriftsteller der Elohim-Periode setzte in der Regel den Namen Elohim, den Namen Jahwe aber nur da, wo positive äußere Gründe ihm die Abweichung vom geltenden Sprachgebrauche geboten, ein Schriftsteller der Jahwe-Periode setzte regelmäßig Jahwe, Elohim aber nur wieder aus ganz bestimmten, für den einzelnen Fall maßgebenden Gründen. Der Wechsel zwischen Elohim nnd Jahwe war also im allgemeinen der Willkür des einzelnen Schriftstellers entzogen, vielmehr im Voraus der Gebrauch des einzelnen Namens durch den Sprachgebrauch normiert.

Diesen fünf litterarischen Gesetzen reihen sich nun noch stilistisch-ästhetische Rücksichten an, die ich nicht als Gesetze im strengen Sinne bezeichnen möchte, die aber doch, wie sich alsbald zeigen wird, nicht ohne Einfluß auf das Vorkommen der einzelnen Gottesnamen bleiben konnten und geblieben sind. Solch' stilistischer Regeln glaube ich zwei namhaft machen zu können.

Der hebräischen Poesie ist es bekanntlich eigen, einen mindestens zweiteiligen Parallelismus des Sinnes oder wenigstens der Rede innerhalb des Verses herzustellen. Dieses Streben nach rhythmischem Gleichgewicht hat sich aber auch der Prosa mitgeteilt, und hier führte es u. a. hinsichtlich der Gottesnamen zu der stilistischen Gepflogenheit, gerne innerhalb des gleichen Satzes oder wenigstens desselben logischen Zusammenhanges die beiden Namen Jahwe und Elohim ohne jeglichen

fühlbaren Bedeutungsunterschied einander parallel zu setzen. Belege hiefür finden sich fast in allen erzählenden Büchern, so Exod. 3, 4. 18, 1. 19, 3 Richt. 20, 18. I. Sam. 3, 3. 14, 45. II. Sam. 3, 9. I. Kön. 3, 5. Jonas 4, 9 + 10. Esra 1, 5. I. Chron. 14, 10. 21, 15. 22, 19. 28, 3 + 4. II. Chron. 5, 14. 10, 15. 18, 31. 22, 7. 24, 7. 26, 5. Besonders belehrend sind Stellen, wie II. Chron. 10, 15. 18, 31. 26, 5. Es wird an diesen Stellen ganz gewiß keinem Vernünftigen einfallen, für den betreffenden Satz dem Chronisten zwei Quellen, eine Elohim- und eine Jahwe-Quelle zu imputieren, aus der er je allemal die Hälfte des Satzes entlehnt hätte. Nun aber begegnet uns der analoge Fall auch in der Genesis, allerdings nur 3 mal 7, 16. 17, 1 + 3. 21, 1 + 2. Hier wird aber auf Grund des beschriebenen Wechsels der bezügliche Abschnitt allen Ernstes unter die beiden Quellen J, bezw. E und P verteilt, oder wenigstens für 17, 1 ein Eingriff des Redaktors vermutet. Nur Holzinger spricht für 17, 1 + 3. die Vermutung aus, „daß hier eine der versteckten Finessen von P zu Tag tritt". Eine Finesse liegt allerdings zu Grunde, aber keine versteckte und keine, die auf den Stil von P beschränkt gewesen wäre, sondern nur das genannte Streben des Schriftstellers nach rhythmischem Gleichgewicht in der Erzählung. Für die Zwecke der Quellenscheidung ist also an den gedachten Genesis-Stellen so wenig etwas zu entnehmen, als aus irgend einer der oben citierten Stellen in der übrigen alttestamentlichen Prosa-Litteratur.

Viel weiter greift die zweite stilistische Regel, vermöge deren die Wahl eines Gottesnamens beeinflußt war durch den logischen Aufbau und Zusammenhang einer ganzen Perikope. Die Giltigkeit dieser Regel, deren Beobachtung uns so recht den Beweis liefert, daß der Pentateuch in seiner schriftstellerischen Anordnung das Werk eines geistvollen Schriftstellers, und

keineswegs eines bloßen Kompilators iſt, beobachten wir in den Büchern Geneſis und Exodus. Am beſten beginnen wir den Nachweis beim Buche Exodus, weil hier das Verfahren des Schriftſtellers durchſichtiger iſt, als irgendwo ſonſt.

Die Jugendgeſchichte Moſis, Exod. Kap. 2, geht von der Vorausſetzung aus, daß Moſes bis zur Erſcheinung am Dornbuſche den wahren Gott als Elohim verehrt und angerufen hatte, deshalb gebraucht der Erzähler in der Einſchaltung 2, 23 — 25, die auf die Berufungsviſion vorbereiten ſoll, ausſchließlich den Namen Elohim, Jahwe aber erſt, da er ſich anſchickt, die Viſion in Kap. 3 zu erzählen, aber auch hier unterläßt er nicht, im erſten Teile der Perikope als den Gott, der Moſes ſeinen Namen Jahwe offenbart und deutet, Elohim einzuführen, ſo V. 4. 6. 11. 13. 14. 15, (nur V. 7 bildet eine Ausnahme), und erſt im zweiten Teil der Perikope, nachdem die Offenbarung erzählt iſt, heißt die redende Gottheit Jahwe und zwar ſtändig 4, 2. 4. 6. 11. 14. 19. 21. 27. Für dieſe Perikope iſt doch gewiß eine bewußte ſchriftſtelleriſche Abſicht, welche die Wahl der beiden Gottesnamen beeinflußte und ſelber durch den Inhalt der Erzählung beeinflußt war, gar nicht zu verkennen. — Dieſelbe Methode, nur nicht ſo durchſichtig, beobachten wir in der von Jethro handelnden Perikope, Kap. 18. Jethro iſt nach dem Sinne der Erzählung Monotheiſt und Verehrer Elohims, aber von Jahwe hört er erſt aus Anlaß der Kunde über Moſes, ſeinen Schwiegerſohn, die aus der Ferne zu ihm gedrungen war (18, 1). Nun preiſt er den Namen Jahwes (V. 10. 11), doch ſein Opfer bringt er Elohim, wie er zuvor getan (V. 12), gebraucht auch in ſeinen weiteren Reden nur den Namen Elohim (V. 19. 21. 23), und ebenſo tut Moſes ihm gegenüber (V. 15. 16). Daß in dieſer Perikope der häufige Gebrauch des Namens Elohim auf bewußte ſchriftſtelleriſche Abſicht zurückgehen muß, zeigt die Vergleichung

mit dem übrigen Stoffe: in den 17 Kapiteln des Buches Exodus, welche der Jethro-Perikope vorangehen, stehen 230 Jahwe 26 Elohim gegenüber; und wenn wir die drei ersten Kapitel, was methodischer Weise aus mehrfachen Gründen geschehen muß, in Abzug bringen, so treffen 223 Jahwe auf 11 Elohim, von welchen abermals drei (8, 15. 9, 28. 17, 9) mit Rücksicht auf das zweite der oben festgestellten Gesetze wegfallen, es stehen also schließlich in Kap. 4 — 17 einander gegenüber 223 Jahwe- und 8 Elohim-Stellen, in dem einzigen Kap. 18 aber beobachten wir 11 Elohim und nur 6 Jahwe. — Einen vierten Beleg liefert die Perikope, welche den Bericht über die Offenbarung des Dekalogs vorbereiten soll, 19, 1 — 20, 1. Bis dahin hatte wohl Moses eine Offenbarung Jahwes geschaut, das Volk aber war einer solchen noch nicht gewürdigt worden. Darum schickt der Berichterstatter regelmäßig die Nennung Elohims der Nennung Jahwes voran. 19, 3 steigt Moses zu Elohim hinauf, dann aber redet Jahwe zu ihm (V. 3. 7. 8. 9. 10. 11). V. 17 führt Moses das Volk Elohim entgegen an den Fuß des Berges, und auf den Berg steigt Jahwe herab (V. 18). Moses redet (unten am Berge), und Elohim antwortet ihm vor den Ohren des Volkes (V. 19). Dann aber heißt Jahwe Moses auf den Berg emporsteigen (V. 20), und von jetzt an steht ausschließlich Jahwe V. 21. 22. 23. 24, bis 20, 1 die Rede Gottes an das Volk beginnt und wieder ist es Elohim, der als redend eingeführt, dem Volke verkündet: „Ich bin Jahwe, dein Gott" (20, 2). — Aus der Genesis gehört hieher der Bericht über Israels Flucht und Heimkehr, Kap. 28 — 32. In diesem Stücke wird 28, 20. 21 erzählt, daß Jakob ein Gelübde machte: wenn Elohim mich auf dieser Reise schützt, daß ich wieder heimkehre in das Haus meines Vaters, „dann soll Jahwe mir zum Elohim sein". Von da an gebraucht zwar der Erzähler die beiden Namen vermischt

nebeneinander, aber nur außerhalb der Reden Jakobs, die letzteren nennen Elohim (30, 2. 31, 42. 32, 3. 33, 10. 11), und zwar ſo lange, bis in Kap. 32 berichtet werden kann, daß Jakob an den Grenzen ſeiner Heimat, in der Nähe des Jordan (32, 11) wieder angelangt iſt. Nun richtet er ſein Gebet an Jahwe, den Gott ſeiner Väter (32, 10).

Damit haben wir die Reihe der litterariſchen Geſetze und Regeln erſchöpft, die bei einem hebräiſchen Schriftſteller für Setzung des Namens Jahwe oder Elohim maßgebend ſein konnten. Die weitere Unterſuchung wird aus den geſammelten Prämiſſen die ſachlichen Folgerungen abzuleiten haben.

(Fortſetzung folgt.)

3.

Glaube und Werke bei Klemens Romanus [1]).

Von Dr. B. Schweitzer.

(Fortſetzung.)

Wir kommen nun zu der wichtigſten Frage, nämlich zu der: in welchem Verhältnis ſteht der Glaube zu den Werken, welches iſt die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens bei Klemens? Rechtfertigt der Glaube allein? Oder ſind Werke notwendig? Wird nur die *πίστις* verlangt? Iſt jedes „ergiſtiſche“ Begriffsmoment von ihr auszuſchließen? Bildet der Glaube den Gegenſatz zu allem Thun aus menſchlicher Kraft? Iſt keine menſchliche Leiſtung nötig? Hilgenfeld glaubt letzteres aus Klemens nachweiſen zu können. c. c. 31 und 32 ſollen die pauliniſche Grundlehre vom Glau-

1) Vgl. S. 417 ff.

ben, der allein rechtfertigt im Gegensatz gegen alles, was der Mensch tut, enthalten [1]).

Doch dürfte schon aus dem oben über den Glauben Gesagten hervorgehen, daß sich ein solcher Glaube bei Klemens nicht findet. Warum spricht er denn so oft von dem Gehorsam des Glaubens und warum stellt er die Gerechtigkeit des Menschen als einen Dienst des Gehorsams hin (10, 1)? Der innere Gehorsam (der Glaube) enthält schon im Keime den ganzen äußeren; der Glaube hat potentiell die Werke in sich [2]). Mag man auch das sittliche Moment der πίστις noch so sehr verdünnen, mag man das Menschliche in ihr noch so sehr, selbst bis zur bloßen Rezeptivität zurückschrauben, etwas Menschliches, irgend ein menschliches Verhalten wird man ihr doch stets lassen müssen. Hat sich Klemens auch nicht so ausführlich wie Paulus und Jakobus über den toten Glauben ausgesprochen, verbindet er auch nicht so deutlich und prägnant wie Paulus die πίστις mit der ἀγάπη, so läßt er doch keinen Zweifel darüber, wie sich Glaube und Werke zu einander verhalten.

Am besten wird man von c. 30 ff. ausgehen, da hier diese Fragen eingehender behandelt und das Werden und Wesen des christlichen Lebens geschildert werden.

Hier begegnet uns der seltsame Satz: „Durch Werke werden wir gerechtfertigt und nicht durch Worte" (30, 3). Soll damit tatsächlich eine Rechtfertigung aus Werken allein gelehrt werden? Scheinbar ist es so. Doch der ganze Zu-

1) Apostol. Väter S. 86. vergl. auch Z. f. luther. Theologie 1841 II. S. 106; Hagenbach, Dogmengesch. 5. A. I. S. 154. Nitzsch, Dogmengesch. I. S. 98.

2) Man kann auf den Glauben des Klemens anwenden, was v. d. Goltz, Ignatius (1894) S. 64 sagt: „der Glaube des Ignatius ist eine so starke Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums, daß er gar nicht ohne Frucht bleiben kann". Vgl. Scherer S. 184 ff.

ſammenhang gibt uns eine andere Erklärung an. Klemens mahnt, wir ſollen die Pflichten der Heiligung erfüllen, weil wir des Heiligen Anteil ſind; wir ſollen fliehen alle üblen Nachreden, unreine unzüchtige Handlungen, Völlerei, Neuerungen, ſchädliche Begierden, Ehebruch und Stolz. Denn dem Demütigen verleihe Gott ſeine Gnade, dem Stolzen widerſtehe er. Deshalb ſollen wir uns jenen anſchließen, denen von Gott Gnade zugekommen iſt, d. i. den Demütigen; wir ſollen Eintracht anziehen, demütig ſein, enthaltſam, fern von allem Neid und Murren: durch Werke werden wir gerechtfertigt und nicht durch Worte.

Daraus ergibt ſich folgendes: die Werke ſind betont, aber ſie ſollen aus der Demut hervorgehen. Dieſe Tugend ſoll das ganze Tun des Menſchen beherrſchen. Kann ſie vorhanden ſein ohne den Glauben? Iſt nicht dieſer gerade das Fundament derſelben? Dieſe Demut muß ſich zeigen in den Werken; die Korinther ſollen beweiſen, daß ſie die wahre, echte Demut beſitzen, nicht eine falſche, die ſich bloß in Worten äußert. Klemens hat alſo Chriſten im Auge, die wohl mit dem Munde ſich als ſolche bekennen, aber nicht in der Tat. Wie bei Jakobus (2, 14) und Paulus (Röm. 2, 13) ſind es Namenchriſten, welche ihre Gerechtigkeit in Worten finden. Es iſt ja unſere Stelle nicht die einzige, an der dieſes Namenchriſtentum verurteilt wird: der Weiſe, heißt es 38, 2, zeige ſeine Weisheit nicht in Worten, ſondern in guten Werken; 38, 2 und 57, 2 wird gemahnt, die prahleriſche und ſtolze Anmaßung der Zunge abzulegen, es ſei beſſer demütig zu ſein und der Herde Chriſti beigezählt zu werden und 21, 5 iſt wieder die Rede von Menſchen, die ſich in ihren Reden rühmen.

Im Gegenſatz zu ſolchen Leuten wird die Notwendigkeit der Werke hervorgehoben. Wenn Th. Zahn zu den Worten

des Klemens bemerkt, daß ein Verehrer des Paulus und ein Kenner seiner Briefe den Satz von der Rechtfertigung durch Werke überhaupt auszusprechen wage, wäre kaum zu erklären, wenn nicht eine andere Auktorität ihn dazu ermutigt hätte [1]), so geht er von der Anschauung aus, als lehre Klemens eine Rechtfertigung aus den Werken allein. Allein schon der Hinweis auf die Gnade 30, 3, sowie darauf, daß wir ein Anteil des Heiligen (30, 1) und ein Teil der Auserwählung (29, 1) sind, verbietet diese Annahme. Wie würde ferner jene Abweisung des Eigenlobes, die Einschärfung der Demut (V. 6: unser Lob sei in Gott und nicht von uns selbst, es haßt nämlich Gott jene, die sich selbst loben cf. Röm. 2, 29; I. Kor. 4, 5; II. Kor. 10, 18) dazu passen? Der Glaube ist also nicht ausgeschlossen von den Werken. Ein Gegensatz zwischen Glauben und Werke findet hier nicht statt, sondern wie bei Jakobus ein Gegensatz zwischen Wort und Tat: der tote Glaube wird bekämpft. Deshalb sagt Bang mit Recht: „keineswegs kann man aus diesen Worten schließen, daß Klemens sich selbst widerspricht, wenn er anderswo sagt, daß wir aus Glauben gerechtfertigt werden. Denn es muß auf das Bestimmteste hervorgehoben werden, daß, so oft es bei Klemens heißt, Gott rechtfertige den Menschen kraft seiner Werke, diese nicht als aus der eigenen Kraft des Menschen stammend, sondern als Gaben der Gnade Gottes angesehen werden" [2]). Der Glaube ist nicht aus den Werken eliminiert, er ist sogar die Basis für dieselben. Es ist jener Glaube, der den Menschen mit Demut, Gehorsam und Vertrauen erfüllt.

Deshalb muß es nicht wie ein Versuch der Ausgleichung

1) Einleitung in das N. T. I. (1897) S. 27.

2) a. a. O. S. 444. Hilgenfeld, Apostol. Väter S. 88. Sanday, Commentary on the Epistle to the Romans (1896) p. 147 f.

(Zahn) erscheinen, wenn in den folgenden Kapiteln 31, 32 und 34 auf die Rechtfertigung aus dem Glauben besonderer Nachdruck gelegt ist. Gerade das in diesen Kapiteln Gesagte bestätigt das oben Angeführte.

Klemens belegt seine in 30, 3 aufgestellten Behauptungen mit Beispielen aus dem A.T. Wie haben diese Männer den Segensweg erlangt? Warum wurde Abraham von Gott gesegnet? (c. 31). Weil er Gerechtigkeit und Wahrheit durch den Glauben geübt hat. Zunächst fällt auf, wie Klemens eine ganz eigene Formel hat, die sich bei Paulus selten und nie bei Jakobus findet, eine Formel, die in ganz charakteristischer Weise das Tun in den Vordergrund stellt.

Was heißt ἀλήθειαν ποιεῖν? Dieser Ausdruck, der im A.T. öfters (Gen. 32, 10; 47, 29; Is. 26, 10; Nehem. 9, 23; Tob. 3, 16), im N.T. nur Joh. 3, 21; 1. Joh. 3, 7 und Ephes. 5, 8) vorkommt, muß schon wegen des damit verbundenen δικαιοσύνην als ethischer Begriff gefaßt werden: er bezeichnet die Herstellung einer der evangelischen Wahrheit entsprechenden sittlichen Integrität. „Das Wahrsein kann nicht immanent bleiben, sondern wird transeunt in Handlung und Wort“ [1]). Die Wahrheit ist eben nicht bloß der angemessene Inhalt des Erkennens, sondern sie ist auch Leben, sittliche Vollkommenheit; ihre Aufnahme in Geist und Herz macht den Menschen wahr, seiner Bestimmung entsprechend. So hatten schon die großen Denker des Altertums die Wahrheit als ein göttliches Gut und höchstes Strebensziel erklärt und in der Weisheit Erkennen und Wollen vereinigt, somit beide Ideen als Leitsterne des ganzen Men-

1) Schanz, P., Kommentar über das Ev. des hl. Johannes, 1885 S. 183. Z. f. w. Th. 1877 S. 398 f. Holtzmann, O., Johannesev. 1887, S. 178. Hölemann, H. G., Bibelstudien I 1859 S. 20. Weiß, Kommentar zu den Johannesbriefen 1888 S. 19 ff u. 99 ff.

ſchenweſens verſtanden [1]).

Abraham übte Gerechtigkeit und Wahrheit. Man fühlt, wie hier der Nachdruck auf das Tun des Abraham gelegt wird. Aber ſein Tun erfolgte διὰ πίστεως. Will man den Gedanken des Klemens gerecht werden, ſo darf „διὰ πίστεως" nicht überſehen werden: der Glaube tritt als das Prinzip auf, welches das ganze Tun beherrſcht. Mit διὰ iſt der modus acquisitionis angedeutet: es drückt die Vermittlung aus [2]), welche der Glaube einnimmt zwiſchen dem Menſchen und der Gerechtigkeit, welche von Gott aus und in den Menſchen übergeht. Der Glaube, wird damit geſagt, macht nicht an und für ſich gerecht, ſondern disponiert nur zur Aufnahme der die Gerechtigkeit verleihenden Gnade. Er iſt die Wurzel, aus welcher ſie hervorgeht, die Grundlage, auf welcher die gottgeſchenkte Gerechtigkeit haftet. Es iſt alſo ein Irrtum zu ſagen, Klemens faſſe das Verhältnis von Glaube und Werke äußerlich auf [3]). Im Gegenteil, er ſetzt beide in ein enges inneres Verhältnis. Der Glaube iſt ihm wie dem Apoſtel (Gal. 2, 16) das Mittel, wodurch die Gerechtigkeit in den Eigenbeſitz des Menſchen übergeht. Aber der Menſch muß aus ſich mittun, der Glaube iſt der Grund, auf dem der Menſch Gerechtigkeit tut, ſeine Werke vollbringt. Der Glaube beherrſcht, durchdringt das ganze Tun des Menſchen. Die Gerechtigkeit kommt alſo zu ſtande durch den Glauben und das Tun des Menſchen. Auch das läßt ſich aus dem vorhergehenden entnehmen, daß δικαιοσύνη nicht wie die Reformatoren meinten — donatio fidei ſei. Denn erſt auf Grund des Glaubens tritt die δικαιοσύνη ein [4]).

---

1) Willmann, O., Geſchichte des Idealismus III. (1897) S. 118.
2) Blaß, Fr., Grammatik d. neuteſt. Griechiſch (1895) S. 129.
3) Lipsius l. c. p. 69.
4) Studien und Kritiken 1884 S. 582. M. v. Engelhardt, Das

Zu dem gleichen Resultat führen uns die weiter von Klemens angezogenen Beispiele. Bei Isaak (V. 3) tritt namentlich der zuversichtliche Glaube auf Gott hervor, doch wird auch sein Gehorsam nicht unerwähnt gelassen: Glaube und Gehorsam haben ihm den Weg des Segens verschafft. An Jakob (24) wird die Demut, die auf dem Grunde des Glaubens wurzelt, bewundert: er weicht aus seinem Lande und geht zu Laban seines Bruders wegen und darum ist ihm das Szepter über die zwölf Stämme gegeben worden; ja noch viele andere Gaben sind ihm deshalb von Gott zu Teil geworden [1]). Abraham, Isaak, Jakob, so resumiert Klemens, sind also groß geworden, sie haben Ehre und Herrlichkeit erlangt? Aber wodurch? Etwa durch ihre Werke, ihre Rechtschaffenheit? Nein, durch Gottes Willen. So ist es auch bei uns Christen, die wir in Jesus Christus berufen sind, sagt Klemens: wir werden nicht gerechtfertigt durch unsere Weisheit, Einsicht oder Frömmigkeit oder durch die Werke, die wir in Herzensheiligkeit vollbracht haben, sondern durch den Glauben, durch welchen Gott von Anfang an alle gerechtfertigt hat.

Der Glaube ist es, der rechtfertigt. Sind also alle Werke ausgeschlossen? Widerruft er, was er 30, 3 gesagt hat? Bleibt man an dem Buchstaben hängen dann scheint es so; bei näherem Zusehen, nein! Denn hier werden nur jene Werke, welche wir vor unserer Berufung (*κατειργασάμεθα*) vollbrachten, verworfen; jene, welche vom Glaubensgrund losgelöst sind, gelten nichts vor Gott [2]).

Christentum Justin des Martyrer 1878 S. 396. Protest. Realencyklopädie IV³, 169 (s. v. Clemens). Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft 1886 S. 415.

1) Bang S. 445 f. bezieht *ἐπ' αὐτοῦ* (32, 1) mit sehr beachtenswerten Gründen auf Gott, nicht auf Jakob.

2) Wörter, F., Gnade und Freiheit 1 (1856) S. 88 ff. Möhler,

Die Eigengerechtigkeit ist es, die abgewiesen und in scharfen Gegensatz zum Glauben gestellt wird, wie auch Paulus die falsche eingebildete Sittlichkeit zurückweist, nämlich jene pharisäische Gerechtigkeit, bei der der Mensch sich selbst das Approbationsurteil über seine innere Verfassung spricht und unter Verleugnung der Gnade als des Leitsterns der Sittlichkeit eine an äußeren Normen orientierte sittliche Autonomie aufrichtet [1]). Selbst dann, wenn wir im Herzen eine rechte Gesinnung gehabt hätten, würden unsere Werke nicht genügen für den Fall, daß das Wichtigste, der Glaube fehlte [2]) Es werden also nicht die Werke schlechthin, sondern nur die ohne den Glauben verrichteten als nutzlos bezeichnet. Wenn aber die *πίστις* vorhanden, haben die Werke Wert vor Gott. Durch den Glauben sind alle von Anfang an gerechtfertigt worden. Nun zeigt gerade das Beispiel Abrahams, daß dieser gerechtfertigt wurde, weil er durch den Glauben Werke vollbracht. Deshalb sagt Bang mit vollem Recht, die Rechtfertigung aus dem Glauben schließe richtig verstanden die Rechtfertigung aus den Werken ein [3]). Klemens weiß gut, daß die Entsündigung des Menschen nicht ohne gewisse subjektive Dispositionen und Vorbereitungen desselben eintritt. Es ist die *μετάνοια*, die Sinnesänderung, welche in der Rechtfertigung zur Geltung kommt.

Die Kraft des Blutes Jesu Christi wird damit bewiesen,

J. A., Patrologie (1839) S. 62 und Athanasius d. Gr. (1844) S. 3. Wrede, W., Untersuchungen zum ersten Klemensbrief (1891) S. 84 A. 3. Funk, Patres apostol. zu 32, 4: fidem fundamentum iustitiae esse Clemens hoc loco edocet, fide autem sola vel sine operibus hominem non iustificari exempla sanctorum enumerans (9—20) iam demonstravit (30, 3) et adhuc demonstrat.

1) Dieckmann, S. 308 f.

2) Zu dem Begriff *ὁσιότης* vergl. Theolog. Studien u. Kritiken 1884 S. 743 ff.

3) a. a. O. S. 448.

daß es der ganzen Welt die Gnade der *μετάνοια* gebracht hat (7, 4). Allen Menschen, die sich bekehren wollten, hat Gott dieselbe gegeben. Noe predigte sie und die, welche auf ihn horchten, wurden gerettet; ebenso erlangten jene, welche auf des Jonas Predigt hin sich von ihren Sünden bekehrten, Rettung. Die Verwalter der Gnade Gottes haben Buße gepredigt (8, 1). Diese Worte geben uns manche Aufschlüsse über die *μετάνοια*; sie ist eine Gnade (7, 4), die von Gott für alle bereit gehalten wird; aber sie ist nicht nur ein Geschenk Gottes, sondern schließt auch die Tätigkeit des Menschen in sich (7, 7), sie besteht im Flehen um Verzeihung und in tiefer Zerknirschung über die begangenen Fehler, wie Klemens sich plastisch ausdrückt, *κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας*. Sie muß vorausgehen und dann erst tritt die Rechtfertigung ein[1]).

Klemens will jeder falschen Ausbeutung seiner Worte vorbeugen; er sagt sich selbst, welche Konsequenzen manche aus ihnen ziehen könnten. Darum beginnt er c. 53 mit einer (Röm. 6, 1 nachgebildeten) rhetorischen Frage:

Was sollen wir also thun? Sollen wir träge sein in guten Werken und die Liebe verlassen? Mit einem entschiedenen Nein weist er die Frage zurück, ob wir jetzt die guten Werke unterlassen sollen. Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist c. 32 festgestellt, aber der Glaube allein genügt nicht[2]). Richten sich die Worte des Klemens auch nicht gegen solche, welche etwa die paulinische Rechtfertigungslehre übertrieben und die Unzulässigkeit guter Werke behauptet hatten, so enthalten sie doch, wie Harnack bemerkt, eine Abwehr gegen einen toten Glauben

---

1) Vergl. auch Z. f. neutest. Wissensch. I (1900) S. 66—85 über den neutest. Begriff von *μετάνοια* u. Müllensiefen, Begriff der *μετάνοια* im N. T. 1888 S. 10 ff.

2) Lumper, Historia theologico-critica I (1783) S. 70. Hilgenfeld, Apostol. Väter S. 67. Lipsius S. 60.

gegen Christen, bei denen die Betätigung des Glaubens fehlt [1]). Mit logischer Notwendigkeit folgt, daß auf Grund des Glaubens Werke verrichtet werden müssen. Gott selbst, sagt er, ist uns Vorbild: er freut sich *seiner Werke*, die Gerechten alle schmücken sich mit guten Werken (V. 7); nähern wir uns, mahnt er, seinem hl. Willen und wirken wir mit ganzer Kraft das Werk der Gerechtigkeit (V. 8). Es könnte scheinen, als fehlte dem Glauben alle Selbständigkeit und als wäre diese den Werken zugeschrieben [2]). Dem ist aber nicht so: der Glaube bleibt das erste, aber nicht das einzige Moment in dem Werke der Rechtfertigung. Klemens will sagen: wie das ganze Weltall eine Offenbarung der Macht Gottes ist, so muß sich das göttliche durch den Glauben empfangene Prinzip in guten Werken offenbaren; denn wie jenes, so sind auch diese nur eine Wirkung der empfangenen Grundkraft Gottes in uns [3]). Dies zeigt der klar ausgesprochene Gedanke, daß wir erst dann gerecht werden, nachdem wir uns dem *göttlichen Willen genaht* haben; dieses geschieht aber doch durch den *Glauben* und den *Gehorsam*. Gott ruft den Menschen, wählt ihn aus; gehorcht dieser vertrauensvoll, dann ist er gerechtfertigt. Im Glauben muß er das Werk der Gerechtigkeit vollbringen. Im Glauben liegt die Notwendigkeit, gute Werke zu tun, eingeschlossen, müssen wir daher mit *Bang* sagen [4]).

Mit c. 33 sind indes die Ausführungen über die Not-

1) Z. f. Th. u. K. 1891 S. 100.

2) Lipsius S. 60. Dagegen Z. f. ev. Theol. 1877 S. 578.

3) Möhler, Patrol. S. 62.

4) a. a. O. S. 448.

5) Es drängt sich freilich die Frage auf, warum diese eindringliche Mahnung zu guten Werken? Der Grund hiefür liegt in den *losen, schlaffen Verhältnissen* in Korinth: von Ausübung der Werke, vom Gehorsam, von Demut und echten praktischen Christentum ist dort wenig mehr zu finden. Klemens klagt ja, daß anstatt des tugendreichen Glaubens Finsternis und Sünde eingezogen seien (c. 3).

wendigkeit der guten Werke nicht erschöpft. Im folgenden Kapitel erfolgt eine neue Aufforderung zur Vollbringung derselben. Der Herr mahnt uns von ganzem Herzen, an ihn zu glauben und in guten Werken nicht träg und nachlässig zu sein. Damit ist jeder leere, jeder tote Glaube verworfen. Wir müssen unsern Glauben zeigen in guten Werken. Aber diese sind eigentlich Gottes Gaben. Von ihm ist ja alles 34, 2), unser Rühmen soll in ihm sein, ihm sollen wir uns ganz unterwerfen[1]). Wir sind Arbeiter vor Gott und müssen bereit sein zur Verwirklichung des Guten. Tun wir das, wandeln wir in seinen untadelhaften Geboten, dann warten unser herrliche Geschenke (35, 1), ein Leben in Unsterblichkeit u. s. w. Aber sie werden uns nur dann zu teil, wenn unser Erkennen treu auf Gott gerichtet ist: das ist das erste; wenn wir das suchen, was ihm angenehm ist, wenn wir von uns werfen jede Ungerechtigkeit, jeden Geiz, Streit, Arglist, jedes Murren und jegliche Verleumdung, Haß gegen Gott, Stolz und die *ἀφιλοξενία*. Das ist der Weg, auf dem wir unser Heil Jesus Christus finden. Werke sind also verlangt!

Soll der Sinn *πιστῶς* auf Gott gerichtet sein, so heißt das nichts anderes, als wir sollen glauben. Ziehen wir noch 6, 2 bei, so sehen wir, daß Klemens dem Glauben eine zentrale Stellung im christlichen Leben zuweist. Es ist dort die Rede von den christlichen Frauen, die den Martertod erlitten und es heißt von ihnen, daß sie den sicheren Lauf des Glaubens erreicht haben (ähnlich 3, 5; 19, 3; 48, 2).

1) Vergl. Röm. 3, 27, wo wie hier der sittliche Hochmut, der Tugendstolz des sich an einer äußerlichen Gesetzesnorm Messenden prinzipiell abgelehnt wird. Diese Ablehnung ist aber nicht ... mit einer Ablehnung der sittlichen Haltung des Menschen überhaupt als der Basis und des Objekts der göttlichen Rechtfertigung zu verwechseln. Dieckmann S. 309.

Also von einem bloßen Moralismus oder Nomismus ist keine Rede, da der Glaube immer den Grund für die Werke bildet. Jeder Schatten von selbstgerechter Gesinnung im Gedanken an eigene verdienstliche Werke wird für den Glaubenden, der ja alles Gute aus der Gnade Gottes ableitet, hinfällig.

Die Worte Harnacks: „soweit uns Quellen zu Gebote stehen für das apostolische Zeitalter, lehren sie nahezu einstimmig, daß die Kirche der Ueberzeugung lebte, daß der Mensch durch Glaube und Liebesübung gerecht und selig werde“ [1]) finden bei Klemens ihre volle Bestätigung.

Das besagen in klassischer Weise die Beispiele, die er im Anschluß an den Hebräerbrief (c. 11) in c. 9—12 anführt: Henoch ist im Gehorsam für gerecht erfunden worden (9, 3), ebenso Noe, da er der Welt predigte und so sich des Auftrages Gottes entledigte (V. 4). So ist auch der Gehorsam des Abraham der Grund für seine Rechtfertigung. Es war der feste, unerschütterliche, wahrhaft heldenmütige Glaube im Patriarchen wirksam: so wurde er gerechtfertigt durch seinen Gehorsam [2]). Daß die Rechtfertigung dadurch zu stande kam, ist unschwer zu verstehen: das Maß des Glaubens war derart, daß von Flecken fleischlicher Eigenliebe und natürlicher Selbstsucht nichts mehr an der Seele haften konnte.

Der Gehorsam schloß den Glauben ein; die Männer des A.B. glaubten und gehorchten: also Glaube und Werke haben ihnen die Rechtfertigung von Gott verschafft.

Wegen des Glaubens und der Gastfreundschaft wurde die Buhlerin Rahab gerettet (12, 1 [4]). Die von Josua

1) Z. f. Th. u. Kirche S. 87.

2) Über den Titel *φίλος θεοῦ* siehe Trenkle, F. S., Jakobusbrief 1894 S. 217.

3) Reithmayer, F. N., Römerbrief 1845, S. 187 ff.

4) Zu *διὰ φιλοξενίαν* vergl. Bang S. 441 f. u. 442 A. 1.

abgesandten Boten Israels nahm sie auf und verbarg sie. Ihr Glaube, ihre zuversichtliche Überzeugung, daß Israels Gott der wahre Gott sei, dem sich alles unterwerfen muß, macht ihre Tat zu einer Heldentat. Es sind nicht niedrige Beweggründe, die sie hiebei leiten, sondern übernatürliche Motive, die aus dem Boden des Glaubens erwachsen. Dieser Glaube gab ihr den Mut, bestimmte ihr ganzes Tun und Verhalten und deshalb übte sie Werke der Barmherzigkeit an den Knechten Gottes und Gliedern des alttestamentlichen Bundesvolkes. Darum fand sie Gnade und wurde vom ewigen und zeitlichen Verderben errettet[1]). Daß die Gastfreundschaft neben dem Glauben als Grund der Rechtfertigung angegeben wurde, ist nur dann eine Abgeschmacktheit (Lemme), wenn auch das paulinische *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* eine solche ist. Denn hier wie bei Paulus zeigt sich der wahre echte Glaube in den Werken[2]). Gerade mit dem für die paulinische Rechtfertigungslehre markantesten Satze stimmt Klemens überein. Das muß auch Hilgenfeld gestehen, indem er sagt: „es ist nur eine Seite weiter ausgeführt, welche schon der Glaube des Paulus in sich enthält, sofern er sich in der Liebe betätigt“[3]); es bedeutet also seine Anschauung nicht einen immense pas retrograde[4]) und auch nicht eine dogmatische Schwäche[5]). Das dürften obige Beispiele ergeben haben, daß

1) 12, 1 könnte *σώζεσθαι* nur Rettung aus der zeitlichen Gefahr bedeuten; daß es aber auch auf die Rechtfertigung bezogen werden muß, zeigt V. 7.

2) Lightfoot bemerkt zu XII, 8: his expression *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν* connects the two aspects, to which the Apostolic writers severally direct attention the *πίστις* of the one, the *ἔργα* of the other's.

3) Apostol. Väter S. 88.

4) Reuss, Histoire de la théol. chrétienne II (1864) S. 612; Reville, J. Les origines de l'episcopat. Paris 1894 S. 431.

5) Lightfoot I, 397.

Klemens die Rechtfertigung dem Glauben und den Werken zuschreibt. Der Glaube steht dem Klemens nicht im Gegensatz zu den Werken, sondern ist als fromme Gesinnung eins mit der Liebe und dem Gehorsam gegen den Willen Gottes; „er ist nicht mehr im Gegensatz zu den Werken, sondern er ist die Triebkraft zum Wirken des Werks" sagt auch Pfleiderer hinsichtlich der klementinischen Rechtfertigungslehre[1]).

Welchen Wert Klemens auf die Werke legt, sehen wir aus seinen fortwährenden Mahnungen, sie zu üben: Demütig sollen die Christen sein, wie die erhabenen Tugendbeispiele (19, 2), wie die Heiligen (c. 10—20), wie insbesondere Christus, der unser erhabenstes Vorbild der Demut ist (16, 17). Sie sollen lernen, was Demut vor Gott vermag, wie reine und große Furcht alle rettet, welche fromm verharren in reiner Gesinnung (21, 8). Mit aller Anstrengung soll der Christ wandeln in den hochheiligen Geboten Gottes (37, 1); es ist unsere Pflicht bereitwillig zu sein zu jedem guten Werke (34, 2; 58, 2 cfr. I. Petr. 4, 19). Er mahnt zu verschiedenen Christentugenden (50, 2; 57, 1; 59, 1; 62, 2; 21, 7; 48, 5), warnt vor Neid, Unzucht, Stolz, Trunksucht (30, 1 und 35, 5), verlangt, daß jeder seine Pflichten tue (37, 3), fordert auf zu Verträglichkeit und Bruderliebe (48, 1), schärft den Gehorsam gegen die Obrigkeit ein (c. 60) und das Wohlwollen gegen den Nächsten (14, 3). Es möge genügen, noch an 62, 2 zu erinnern, wo er summarisch alle die Werke vorführt, zu denen er die Korinther anhalten will: Glaube, Reue, Liebe, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Ausdauer. „Ihr müßt", ruft er aus, „in Gerechtigkeit und Wahrheit und Langmut dem allmächtigen Gott gefallen, in Liebe und Friede einträchtig mit einander leben". Durch den ganzen Brief aber zieht sich die Aufforde-

1) Paulinismus S. 441.

2) Pfleiderer, Urchristentum S. 651.

rung, gehorsam zu sein gegen die Vorgesetzten und demütig gegen Gott. Notwendig sind ihm also gewiß die Werke; die sittlichen Leistungen tragen bei ihm den Charakter strenger Pflichtmäßigkeit. Sie erhalten auch den Charakter von Verdiensten. Die Verdienstlichkeit der Werke wird ein neues Motiv zur Übung der Tugenden (cfr. 34, 7; 35, 1 ff.; 54, 3).

Es dürfte angezeigt sein, auch die Motive herauszustellen, welche Klemens bei seinen Ermahnungen geltend gemacht hat. Neben der Liebe tritt das Furchtmotiv hervor, auch der zukünftige Lohn; sodann führt er Beweggründe an, welche aus der innerlichen Gebundenheit an Gott und Christus entspringen. Beginnen wir mit letzteren!

Die innerliche Gebundenheit an Gott zeigt sich zunächst darin, daß vor Gottes Auge nichts verborgen ist (27, 6), daß er alle unsere Gedanken und Begierden erforscht (21, 9), daß vor seinen Augen und Ohren alles offen liegt und wir deshalb unsere Begierden nach schlechten Werken verlassen sollen (28, 1). Bedenken wir, mahnt Klemens, wie nahe Gott ist und daß nichts von unsern Gedanken und Worten ihm entgeht (21, 3). Wie eindringlich doch hier gesagt ist, daß wir alles im Bewußtsein an Gottes Allgegenwart tun sollen! Noch mehr bedeutet es, wenn wir nach Gott als unserm Vorbild leben, ihm nachahmen sollen; wir sind ein Teil (30, 1) des Heiligen, der Gerechte wandelt in ihm (21, 8), er ist unser Vorbild (33, 8); nach dem Vorbild des gütigen und barmherzigen Schöpfers sollen auch wir liebevoll sein (33, 2), auf seinen Willen, in dem soviel Langmut ist, hinschauen. Die Einigung in Gott schwebte ihm vor Augen als Ziel (56, 2); und die Liebe, die uns mit ihm vereint (50, 2).

In dem schönen Worte 27, 1 faßt er alles zusammen: aufs engste sollen wir mit ihm verbunden sein. Das ist sein sehnlichster Wunsch.

Auch das vergißt Klemens nicht zu sagen, daß Christus das Prinzip des christlichen Handelns und Lebens ist; durch ihn sind wir berufen (50, 7), in Christus sollen wir Liebe haben (40, 1), jene ist die einzige Türe der Gerechtigkeit, die in Christo ist. Wir sind aufs engste mit ihm verbunden. Wir sind Glieder am Leibe Christi (46, 7) und mit ihm sollen wir immer vereinigt sein. Der ganze Leib soll in Christo gerettet werden (38, 4) und darum sollen alle ein Christo würdiges Leben führen (3, 4).

Christus soll dem Christen Vorbild sein. Hat er nicht gerade oft das Vorbild des Herrn vor Augen gestellt, so tut er es doch im 16. Kapitel in überaus lebensvoller und markanter Weise. An dieser Stelle ermahnt er seine Christen zur Demut und führt ihnen Christus vor Augen in seiner tiefsten Erniedrigung; er schildert nicht selbst, sondern läßt in recht wirkungsvoller Weise den Propheten Isaias (53, 1—12) und den Psalmisten (22, 7—9) reden, um dann zu sagen: Seht, welch ein Beispiel euch vor Augen gestellt ist! Wenn der Herr sich so gedemütigt, was werden wir thun, die wir unter das Joch seiner Gnade gekommen sind (16, 16 f.). Die Antwort überläßt er seinen Lesern. So bleibt Klemens nicht bloß bei der Schätzung des großen Lehrers stehen, der bisher unbekannte göttliche Geheimnisse mitzuteilen hat, — er weist ja oft darauf hin — aber in diesem c. 16 stellt er des Herrn ganze Person hin als Vorbild für die Grundlage des christlichen Lebens und Handelns, für die Demut. Wenn sie ihm darin nachstreben, dann haben sie Christi Persönlichkeit erfaßt (cfr. auch 2, 1).

Ein weiterer Beweggrund für die Korinther, abzulassen vom bösen Wege und zu wandeln auf guten Pfaden, ist die Ehre des Namens Gottes und des christlichen Namens. Die Christen erhalten den heftigsten Tadel, weil durch ihr Ver-

halten der Name Gottes bei jenen geläſtert wird, die ihren abgeneigt ſind (Heiden und Juden [17, 7]). Deshalb ſollen ſie ſchnell ihre Schuld entfernen und Gott um Verzeihung bitten.

Die Rückſicht auf die Ehre Gottes vor der Außenwelt, die Verantwortung dafür, die Pflicht, durch einen chriſtlichen Lebenswandel kein Ärgernis zu geben, ſoll damit nachdrücklich betont werden.

Neben dieſen Motiven, die alle aus der innerlichen Gebundenheit an Gott und Chriſtus hervorgehen, finden ſich andere, welche aber jenes erſte Prinzip nicht verletzen. Bei Klemens iſt an eine Legaliſierung, wie man ſie bei Hermas finden will, nicht zu denken. Die Gebote Chriſti ſind ihm kein äußerliches Geſetz. Mit Liebe zu Chriſtus haben die Chriſten ſeine Worte beachtet (2, 1). Die Gebote und Vorſchriften waren in ihre Herzen geſchrieben (2, 8); in Demut ſollen wir der Worte des Herrn gedenken, welche er geſprochen, Gleichmut und Langmut lehrend (13, 1; 46, 7). An dieſen Geboten und dieſen Befehlen wollen wir uns befeſtigen, und in Befolgung ſeiner heiligen Worte in aller Demut wandeln (13, 8). Die Leſer ſollen ſich erinnern an die Worte Jeſu (46, 7). Sie ſind in Gottes Geſetzen gewandelt, indem ſie ſich den Vorgeſetzten unterordneten (1, 3).

Wie der Herr den Sünder durch Androhung von Strafen abſchrecken will, wie der Apoſtel neben der Liebe die Furcht als Motiv im chriſtlichen Leben kennt, ſo auch Klemens. Er zeigt den Korinthern die Strafen, die Gott in der Vorzeit verhängt und die er über alle kommen läßt, welche von ſeinen Geboten abweichen (11, 1; 14, 2; 59, 1). Sie ſollen ſich Gottes Wohltaten würdig zeigen, ſonſt könnten dieſe zur Verdammung ausſchlagen (21, 1). Die Furcht Gottes bringt großen Nutzen (21, 8): ſie bringt Beſſerung (19, 1), führt auf den Weg des Guten zurück (28, 1). Sie wird alſo als Be-

weggrund, die Rechtfertigung zu suchen dargestellt, indem sie den künftigen Richter vor Augen hält (28, 1 ff.), wie auch als ein unerläßliches Mittel betrachtet, das sittliche Leben vor neuer Befleckung und vor Gottes Zorn zu beschützen [1]). Bei der Menge der andern Motive kann man gewiß nicht behaupten, daß es dem Bischof nur um das Furchtmotiv zu tun sei.

Wie mächtig das Beispiel anderer wirkt, um uns zum Guten anzuspornen, ist bekannt. Klemens benützt auch dieses Motiv. Er verweist auf die Gerechten der Vorzeit (9, 3 ff.; 17, 1; c. 18), auf Petrus und Paulus, um zur Demut zu bewegen (5, 1), auf Daniel, Ananias, Azarias und Misael als Vorbilder der Geduld (45, 8), denen wir uns anschließen müssen (46, 1).

So werden den Christen eine Reihe von Motiven vorgelegt, damit sie bereit sind zu jedem guten Werke, streiten wie Soldaten, mit aller Kraft in Gottes makellosen Geboten wandeln (37, 1).

Die Notwendigkeit der guten Werke erhellt ferner aus der Betonung der Liebe. Führt Klemens auch die Furcht als Motiv des christlichen Handelns an (2, 8; 19, 1; 21, 7; 22, 8; 28, 1), ein Motiv, das bei der Erziehung zum Christentum unentbehrlich ist, so tritt doch die Langmut, die Barmherzigkeit und Milde Gottes bei ihm nicht in den Hintergrund (19, 3; 23, 1; 29, 1); und insbesondere ist es die Liebe, die ihm als hervorragender Beweggrund zur Ausübung des Guten vorschwebt.

Schon in 21, 8 und 29, 1 schlägt er den Ton der Liebe an. In vollen Akkorden aber erklingt das Lied der Liebe in c. 49 und 50. Sind seine Worte auch nicht gerade dem Triumphlied des Paulus (1 Kor. 13, 1—7) gleichzusetzen, so stehen sie doch nicht weit unter ihm.

1) Scherer S. 185 f.

Eine Definition dieser Grundkraft der Seele gibt er nicht, so wenig wie Paulus. Sie ist etwas, das sich in keinen Ausdruck fassen läßt, wovon die Wurzeln sich nicht aufzeigen, die Grenzen weder in der höchsten Höhe noch in der Tiefe sich angeben lassen.

Mit Emphase stellt er den Hauptsatz an die Spitze: Wer die Liebe in Christo hat, der tue Christi Gebote (49, 1). Die Liebe ist also notwendig für den, der Christi Geist haben will; jene Liebe, die sich lebendig zeigt in der Beobachtung der Gebote, die langmütig ist, alles erträgt (49, 5). Wie 33, 1 aus der Koordination von *ἀγαθοποιΐα* und *ἀγάπη* ersichtlich ist, besteht letztere im eifrigen Tun des Guten. Jeder muß diese Liebe besitzen, denn durch sie sind die Auserwählten vollendet (49, 5); ohne Liebe ist Gott nichts angenehm. Selig sind wir, sagt er (50, 5), wenn wir Gottes Gebote erfüllen. Die in der Liebe vollendet wurden, besitzen den Ort der Frommen. Ihnen gelten die Worte des Propheten Isaias 26, 20: *εἰσέλθετε εἰς τὰ ταμεῖα κτλ.* Die Liebe ist also nach ihm die Vollendung des christlichen Lebens. Soll man ihm deshalb den Vorwurf des Nomismus machen? Sowenig man ihn der Lehre des Ignatius machen kann, der die Liebe ausdrücklich das Ende, die Vollendung des Lebens (*τέλος*) nennt (Eph. 14)[1]). Denn auch bei ihm sind Glaube und Liebe eng mit einander zu verbinden. Hat er sie auch nur einmal (62, 2) enger verbunden, so zeigen doch seine Ausführungen über die Liebe, daß sie ohne den Glauben nicht bestehen kann. Woher stammt sie denn? Sie ist Gnade Gottes; keiner ist würdig in ihr befunden zu werden, als wen Gott für würdig erachtet. Deshalb müssen wir seine Barm-

1) v. d. Goltz, Ignatius 1894 S. 45 A. 1, der bemerkt, daß Kl. dem Gedanken des Ignatius über Glaube und Liebe näher stehe als z. B. Pastor Hermae und Barnabasbrief.

herzigkeit um Verleihung dieſer Gnade anflehen (50, 2).

In c. 53 ſchildert er die große Liebe, die Moſes zu ſeinem Volke gehabt hat, und ruft dann aus: welch große Liebe, welch unübertreffliche Vollendung! Der Diener redet den Herrn freimütig an, er bittet um Verzeihung für ſein Volk oder will ſelbſt mit ihm untergehen. Dann fährt er fort (c. 54): So ſollet ihr Liebe haben, dann würden die Spaltungen aufhören. So thun auch jene, welche ein göttliches Leben führen. Er fragt ſodann, wer iſt unter euch mit ſolcher Liebe erfüllt (54, 1)? Wer den Frieden der Gemeinde geſtört, ſoll aus Liebe auswandern; dann verweiſt er darauf, was Judith und Eſther aus Liebe zu ihrem Volk gethan haben (55, 5). Gott zu lieben mahnt er 29, 1: wir ſollen den gütigen und barmherzigen Vater lieben. So kehren alſo Mahnungen zu Gottes- und Nächſtenliebe immer wieder.

Unſere Liebe zu Gott ſetzt voraus, daß wir zu ihm in das rechte Grundverhältnis gekommen ſind, als welches Klemens den Glauben bezeichnet. Wir können mit Hilgenfeld ſagen: „Warum ſollte denn Klemens die Liebe, welche bei Paulus (Gal. 5, 14; Röm. 13, 8) als des Geſetzes Erfüllung erſcheint, nicht eben als die Betätigung des Glaubens gedacht haben? Die Liebe iſt nicht rein menſchliche Tat, ſondern Gnadengabe“ [1]). Dieſen Worten Hilgenfelds ſtimmt auch Bang bei; „es iſt klar,“ ſagt er, „daß Klemens ſich die Liebe nicht denken kann ohne den Glauben. Der Glaube iſt von der Liebe ebenſowenig ausgeſchloſſen als die rechtverſtandene Rechtfertigung aus Werken die Rechtfertigung aus dem Glauben ausſchloß“ [2]). Die Liebe erwächſt aus dem Grund des Glaubens, das iſt der Gedanke des Klemens, wenn er ihn auch nicht gerade ſo klar ausſpricht wie Ignatius [3]).

1) Z. f. w. Th. 1858 S. 580. 2) S. 454.
3) v. d. Goltz, Ignatius S. 45.

Die Wirkungen, welche die Liebe hervorbringt, sind herrliche: sie verbindet uns enge mit Gott, durch sie sind die Gerechten vollendet (49, 5; 50, 3), durch sie wird eine Menge Sünden bedeckt (49, 5), durch sie werden uns unsere Sünden nachgelassen (50, 5). Es werden diese Ausdrücke immer eine crux interpretationis für die Vertreter einer äußerlich juridischen Lehre von der Sündenvergebung bleiben. Die Liebe bewirkt Sündenvergebung: der zweite Satz erkärt, wie das Bedecktwerden[1]) der Sünden verstanden werden soll: von einer wirklichen Sündenvergebung. Und zwar sollen unsere Sünden nachgelassen werden, nicht wie Bang meint[2]), die Sünden anderer; denn 50, 5 heißt es ausdrücklich: selig sind wir, wenn wir in einmütiger Liebe die Gebote Gottes erfüllt haben, so daß uns ob der Liebe die Sünden vergeben werden[3]).

Damit kämen wir zur Frage über die Begriffe *δικαιοσύνη, δίκαιος, δικαιοῦσθαι. Δικαιοῦν* kommt nur an etwa 5 Stellen vor (8, 4; 16, 12; 18, 4; 30, 3; 32, 4); dagegen finden sich häufiger *δίκαιος* 5, 2; 9, 3; 14, 1; 17, 3; 21, 4; 22, 6; 27, 1; 30, 4; 33, 7; 45, 3 f.; 46, 4; 48, 3; 56, 5; 60, 1) und *δικαιοσύνη* (3, 4; 5, 7; 10, 6; 13, 1; 18, 5; 31, 2; 33, 8; 35, 2; 42, 5; 62, 2). Was wollen diese Begriffe besagen: ist durch sie eine innere sittliche Qualität angedeutet oder sind sie nur in forensischem Sinn zu fassen, wie Bang (S. 444 A. 1) will? Bang will seine Anschauung auf 9, 3 stützen, wo *δικαιοῦσθαι* durch *δίκαιον εὑρεθῆναι* ersetzt werde. Mit *δίκαιον εὑρεθῆναι* wird gewiß ein Urteil Gottes ausgesprochen, aber ein solches, wel-

1) Zu dieser Metapher vergl. Ps. 31, 1; 84, 3; Nehem. 3, 27; Lightfoot Epistle to the Galatians S. 323.

2) a. a. O. S. 452.

3) Funk in h. l.: »animadverte, hic Clementem eandem plane vim caritati ad remissionem peccatorum seu iustificationem tribuere, quam fidei tribuit Paulus.« vergl. auch Zahn, Einl. I, 97. Lipsius l. c. p. 73.

ches das Gerechtsein zur Voraussetzung hat. Der Mensch wird als einer befunden, der tatsächlich gerecht ist. So spricht dieser Ausdruck eher gegen als für Bangs Ansicht.

Schon a priori könnte man gegen dessen Deutung einwenden, „daß weder in der griechischen Profanlitteratur, noch im A.T., noch im N. T. ein Gerechterklären sich nachweisen läßt, welches ohne den Anhalt eines wirklichen Zustandes erfolgte [1])." Klemens verwendet *δικαιοῦν* nur zweimal (30, 3 und 32, 4) selbständig. Dreimal findet es sich in alttestamentlichen Zitaten (8, 4 = Is. 1, 16; 16, 12 = Is. 53, 11; 18, 4 = Is. 51, 3), von denen eigentlich nur 16, 12 auf die Rechtfertigung geht. Es bleiben also nur noch die beiden andern Stellen 30, 3 und 32, 4: aus diesen läßt sich immerhin einigermaßen schließen, wie Klemens *δικαιοῦν* aufgefaßt hat [2]). Folgt nicht aus 30, 3 wo *δικαιούμενον* und *χάρις δέδοται* korrelate Begriffe sind, daß es sich bei ersterem nicht bloß um eine rein äußere Relation handelt, sondern um etwas wirklich Gegebenes? Ebenso ist in 32, 4 der Unterschied zwischen der passivischen Verbindung („durch Werke gerechtfertigt worden") und der aktivischen („Gott hat alle von Anfang an gerechtfertigt") nicht ohne Belang. „Im letzteren Falle scheint Klemens die allgemeine Bedeutung des Wortes „recht oder gerecht erkennen" im Auge zu haben. Im ersteren aber wird *δικαιοῦσθαι* lediglich als eine Wir-

1) Näheres hierüber bei Schmidt in Studien und Kritiken 1898 S. 284 ff. Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV, (1898) S. 28 ff. Lipsius, R., Die paulinische Rechtfertigung 1853 S. 54. Auch v. Soden (Jahrb. f. protest. Theol. 1884 S. 152) versteht das *δικαιοῦν* als ein „Urteil, das mit Fug erst von da an gilt, wo die *δικαιοσύνη* da ist".

2) Bartmann, B., St. Paulus und St. Jakobus. 1897 S. 66 ff. und 130 ff. Möhler, J. A., Neue Untersuchungen (5. A. 1900 herausgeg. v. Prof. Dr. Schanz) S. 250 A. 1. u. S. 284 A. 1.

kung in uns dargestellt, deren Ursache die Gnade Gottes ist“ [1]). Wollte er sodann mit diesen Ausdrücken etwa einen andern Gedanken verbinden als Paulus und Jakobus, mit denen er in der Verwendung der Beispiele für die Rechtfertigung übereinstimmt? Sollte er nicht auch unter denselben jene göttliche Tätigkeit am Menschen verstehen, wodurch dieser aus dem Zustande der Finsternis und des Todes in den des Lichts und des Lebens versetzt wird, wie Paulus und Jakobus? Daß diese beiden Apostel eine innere Gerechtmachung lehren, wird ja auch von manchen protestantischen Exegeten zugegeben [2]). Da aber, wie oben bemerkt wurde, *δικαιοῦσθαι = δικ. εὑρεθῆναι* ist, folgt hieraus, daß *δικαιοῦσθαι* als Versetzung in den Zustand der Gerechtigkeit gefaßt wird.

Weiter führt uns das Adjektiv *δίκαιος*. Zwar wird es z. B. c. 27 im juridischen Sinne gebraucht, aber anders in 46, 4 und 59, 2. Hier wird gesagt, wir sollen uns den *ἁγίοι καὶ δίκαιοι* anschließen, dort ist die Rede von *ἅγιοι ἀπὸ ταύτης τῆς ἁμαρτίας*. Die Nebeneinanderstellung beider Begriffe läßt schließen, daß jenes (*δίκαιοι*) wie dieses (*ἅγιοι*), woran nicht zu zweifeln ist, einen Zustand bezeichnet. Auch der Hinweis auf ein Wort der Schrift: schließet euch den Heiligen an, denn wer sich an diese anschließt, wird geheiligt werden, legt dies nahe; denn damit will offenbar gesagt sein, daß sie in den Zustand der Heiligkeit gelangen werden. Somit bezeichnet *δίκαιος* den wirklich Gerechten.

Die *δικαιοσύνη* ist im Besitz des Gerechtfertigten; sie weicht, wie der Friede, jener Friede, der den Inbegriff

---

1) Scherer S. 206 A. 2.

2) Behm in der Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1886 S. 412 bemerkt zu 33, 3; daß hier *δικαιοῦν* zweifellos von dem sittlichen Habitus der dem Willen Gottes entsprechenden Rechtbeschaffenheit stehe.

aller christlichen Heilsgüter bezeichnet, wenn die Christen nicht mehr wandeln in den Geboten Gottes, sondern ihren Lüsten nachgehen (3, 4). Vorher ist sie in ihren Herzen: sie ist demnach ein innerer sittlicher gottwohlgefälliger Zustand.

Zum gleichen Resultat führt 35, 2: *λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ*. Alle von den dort genannten Gaben Gottes gehen auf einen inneren Zustand, warum nicht auch *δικαιοσύνη*? In Zitaten findet sich *δικαιοσύνη* häufig (10, 6; 13, 1; 18, 15; 42, 5), doch wollen wir nicht näher darauf eingehen, dagegen noch 48, 4 beiziehen: wo *ὁσιότης* neben *δικαιοσύνη* und 62, 2, wo sie neben *ἀλήθεια* (wie 31, 2) und *μακροθυμία* gestellt wird [1]). Die *ἀλ.* und *μακροθυμία* sind denn doch etwas Inneres der Seele Anhaftendes: warum sollte es *δικαιοσύνη* nicht auch sein? Durch die Sünde geht die *δικαιοσύνη* verloren (3, 4), sie ist also unvereinbar mit derselben. Tritt die *δικαιοσύνη* ein, dann ergibt sich als notwendige Folge, daß die Sünden weichen. Demnach ist sie Sündenvergebung. Von der Sündenvergebung redet Clemens einigemale und gebraucht den Ausdruck: *ἀφιέναι* (49, 5; 50, 5; 51, 1; 60, 2).

Zur Bestimmung des Begriffes *ἀφιέναι* kann der juristische Sprachgebrauch der Griechen wohl beigezogen werden [2]), nur läßt sich für die christliche Auffassung der *ἄφεσις* aus demselben nichts folgern; denn die konkreten Einwirkungen griechischer und römischer Rechtsanschauungen auf die religiösen Ideen der Kirche sind erst lange nach dem Jahre 100 wichtig geworden [3]). Hiefür können nur das N. T. und besonders Paulus und der Hebräerbrief, in deren Anschauungen Klemens steht, maßgebend sein. Was bedeutet nun bei ihnen *ἀφιέναι*?

1) Sprinzl, J., Theol. der apost. Väter 1880 S. 196 A. 6.

2) Kattenbusch II, 709 A. 370: Stephanus, Thesaurus I (s. v. *ἀφιέναι*) S. 2655 f.

3) Kattenbusch II, 713 A. 375.

Kattenbuſch ſagt in Uebereinſtimmung mit Cremer (Neuteſtamentl. Wörterbuch S. 427): es bedeute nicht Wegſchaffung der Sünden, ſondern lediglich Aufhebung der Klage, Freilaſſung, Erlaß des Gerichts. Sprachlich möglich wäre jene Deutung von der Unſchuldserklärung fügt er noch bei, aber ſachlich ſei ſie zu verwerfen[1]). Doch der bibliſche Sprachgebrauch ſpricht entſchieden gegen K.'s Auffaſſung: Im A. T. (Eſther 2, 18; Lev. 25, 30 ff.) bezeichnet ἄφεσις entweder den Stand der Freiheit, ſei es vom Zuſtande der Tributpflichtigkeit oder Knechtſchaft oder der Gefangenſchaft. Es bedeutet ſodann wirkliche Vergebung der Sünden, namentlich in den Gebeten (Gen. 1, 17; Ex. 3, 32; Num. 14, 19; Pſ. 25, 18)[2]) und im N. T. eine wirkliche Freiſetzung, einen Nachlaß der Fehltritte (Mk. 3, 29; Apg. 2, 38; 10, 48; 26, 18; Kol. 1, 14; Eph. 1, 7). Namentlich muß Hebr. 10, 18 von einer realen Sündenvergebung verſtanden werden. Könnte man ſonach ſchon aus der großen Abhängigkeit des Klemens vom Hebräerbriefe ſchließen, daß er mit ἄφεσις den gleichen Gedanken wie jener verbindet, ſo laſſen uns ſeine eigenen Worte hierüber nicht im Zweifel. Zwar iſt, wie ſchon oben gezeigt, auch von einem Bedecken und 60, 2 von einem Nichtanrechnen der Sünden die Rede; aber jenes καλύπτειν iſt 50, 5 durch ἀφιέναι erklärt und hier 60, 2 folgt auf die Bitte: rechne nicht jegliche Sünde an, gleich die andere poſitiv gewendete καθαρεῖς ἡμᾶς τὸν καθαρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας.

Die Bitte um Sündenvergebung reſp. Nichtanrechnung

1) a. a. O. II, 710.

2) Chase, the Lord's Prayer p. 54: this word (ἀφιέναι) indeed is used in the LXX to represent שמט (to remit a debt: Deut. XV, 1), but it is also the common equivalent of the word's meaning to „forgive sins“ ... (e. g. Gen. I, 17 Ex. XXII, 32; Ps. XXI, 18; Lev. IV, 20). In this latter sens the imperative ἄφες is very common in prayers (Gen. I, 17; Ex XXX, 32; Num. XIV, 19).

der Sünden ist durch die folgende Bitte um Reinigung von denselben zur Genüge aufgehellt: es wird also nicht bloß die Schuld, sondern die Sünde selbst nachgelassen. Dasselbe sprechen auch die alttestamentlichen Zitate aus, in denen von Vergebung der Sünde die Rede ist: c. 18, 3 (Zitat aus Ps. 50, 3) καθάρισον und V. 7: ἐξάλειψον. Vergl. auch c. 8, 4 (aus Jes. 16, 20 ff.).

Der Mensch wird von den Sünden gereinigt. Noe verkündete der Welt Wiedergeburt (9, 4; cfr. Matth. 19, 28). Könnte dieses Wort auf das sittliche Gebiet bezogen werden[1]), so würden sich unsere obigen Gedanken nur bestätigen. Aber es hat den Anschein, als bezöge es sich nur auf die Erneuerung und Umwandlung der äußeren Welt.

Dagegen deutet die λύτρωσις, welche das Blut Christi allen bringt, die an Gott glauben und auf ihn hoffen (12, 7) auf eine tatsächliche Befreiung von Sünden hin (Röm. 3, 24; Hebr. 9, 15; Jak. 2, 38; Hebr. 9, 12).

Wie schon in anderem Zusammenhang gezeigt worden ist, liegt in dem σώζεσθαι Erlösung und Befreiung von Sünden, wie es auch in der hl. Schrift in diesem Sinne gebraucht wird (Matth. 1, 21; Luk. 1, 77; Apg. 5, 31). Damit ist die negative Seite der Rechtfertigung ausgedrückt, die nach Klemens in der Sündenvergebung besteht.

Daneben kennt er eine positive Seite: die Zuwendung von Gottes Huld und Freundschaft, die innere Heiligung der Seele[2]). Klemens fügt da, wo er von der Rechtfertigung Abrahams redet, hinzu: und er wurde Freund Gottes genannt. In diesem Zusatze lag das Wohlgefallen, die Liebe, die Wertschätzung Gottes gegen seinen Liebling ausgesprochen,

1) Wocher, V. J., Die Briefe der apostol. Väter Klemens und Polykarpus 1830 S. 54 A. 51.

2) Scherer S. 210 ff.

die mit seiner Rechtfertigung eintrat. Wenn sodann hervorgehoben wird, daß der hl. Geist in reichlichem Maße über die Korinther ausgegossen ist (2, 2), der Geist der Gnade (46, 6), so wird man genötigt anzunehmen, daß dieser auch im Innern des Menschen eine besondere Wirkung hervorgebracht hat.

Weiteres Licht in diese Frage bringt eine Betrachtung des Begriffs ἅγιος. Welchen Gedanken verbindet Klemens mit ἅγιος? Bei den Griechen drückte dieses Wort eine Beziehung zur Gottheit aus und zwar eine besonders unmittelbare [1]). Die LXX stellten es dem hebr. קָדוֹשׁ gleich und verbanden analog der Bedeutung des hebräischen Wortes mit dem Begriffe des „Gottgeweihtsein" auch den des „Heilig sein". Daß dieser Doppelbegriff dem hebr. Worte inne wohnt, kann angesichts Lev. 11, 44; Deuteron. 33, 3 ohne Voreingenommenheit nicht bestritten werden; es drückt mehr aus als bloß „äußere Weihe"; es ist wirkliche Aneignung der Eigenschaft des קָדוֹשׁ.

Ebensowenig bezeichnet ἅγιος nur äußere Angehörigkeit zur christlichen Gemeinde; nach christlicher Anschauung gehört zu ἅγιος die Vorstellung des Sittlichen. „Das ἅγιος im christlichen Sinne ist auch stets ein unbeflecktes, sittlich tadelfreies" [2]).

Klemens nennt die Christen ἅγιοι (46, 2; 56, 1; 59, 3). Soll diese Bezeichnung nur die Zugehörigkeit zu Christus oder zur christlichen Gemeinde ausdrücken? Issel hat mit Recht behauptet, bei den Apostolischen Vätern trete der Begriff ἅγιος fast ausschließlich als ein ethischer auf [3]). In c. 46, 2 wird die Mahnung ausgesprochen, sich den Heiligen anzuschließen, in V. 3 das Schriftwort μετ' ἀνδρὸς ἁγίου ἅγιος ἔσῃ angeführt und V. 4 dann gesagt: also schließen wir uns den ἁγίοις καὶ

1) Schmidt, Synonymik der griech. Sprache IV, 321 ff.
2) Kattenbusch a. a. O. II, 684.
3) Der Begriff der Heiligkeit im N. T. 1887 S. 99 ff.

δικαίοις an. Durch ἀθῷοι ist m. E. jener Begriff ἅγιος erklärt, letzteres geht also auf sittliche Reinheit, auf innere Heiligkeit. Gott wird oft ἅγιος (30, 1; 34, 6; 39, 1; 58, 1; 59, 3; 64), einmal πανάγιος (35, 3) genannt, womit offenbar die ethische Vollkommenheit, seine Erhabenheit über alles Sündige ausgesagt werden soll. Warum soll nun der Begriffsinhalt des Wortes wechseln, wenn es auf Menschen angewandt wird? Muß man sich nicht sagen, daß es auch von diesen das Gleiche prädizieren will, nämlich das Heiligsein im sittlichen Sinne? Angesichts 59, 3: ἅγιος ἐν ἁγίοις πανόμενος kann es gar nicht anders gefaßt werden; man sieht keinen Grund ein, warum das einemal ἅγιος ethische Vollkommenheit und das anderemal (ἐν ἁγίοις) nur Ausgesondertsein von der sündigen Welt bedeuten sollte. Die Christen sind ἁγίου μερὶς d. h. sie nehmen Anteil an der Heiligkeit Gottes; diese ist eine sittliche, warum soll der Anteil nicht auch auf demselben Gebiete liegen[1])?

Werden die Korinther κλητοὶ ἡγιασμένοι (Inscr.) genannt, so liegt ein Hinweis auf einen inneren Zustand vor. Mit κλητοὶ ist ja schon gesagt, daß sie äußerlich zum Volke Gottes gehören. Was für einen Sinn hätte es dann, wenn mit ἡγιασμένοι dasselbe gesagt würde? Mit letzterem Worte muß ein anderer Inhalt verbunden werden: sie werden als solche charakterisiert, in denen die Herstellung der zur wahren Gottangehörigkeit erforderlichen Reinheit erfolgt ist[2]).

Ebenso wird man, wenn es heißt, sie, die schon dem Gottesvolke angehören, werden geheiligt werden (46, 2), auf eine innere sittliche Qualität geführt (ähnlich 59, 2). Die

1) Scherer S. 212.

2) Atzberger, L., Geschichte der christlichen Eschatologie der vornicän. Zeit, 1896 S. 65. Z. f. kirchl. Wissenschaft 1886 S. 414. cfr. auch Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings II (1899) S. 400. s. v. ἅγιος.

Christen haben die Pflicht τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ zu erfüllen (30, 1). Mit ἁγιασμὸς wird der Zustand des Geheiligtseins bezeichnet. Der sittliche Inhalt dieses Zustandes ist aber die Reinhaltung von allen Verfehlungen, die 30, 2 ff. aufgeführt sind[1]). Dies geht auch aus ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ (35, 2) hervor, die als eine kostbare Gottesgabe bezeichnet wird: Enthaltsamkeit soll also auf Grund einer sittlichen Heiligkeit geübt werden.

So versteht Klemens unter der Rechtfertigung nichts anderes, als die prinzipielle Versetzung aus der Ungerechtigkeit und Feindschaft Gottes in den Stand der Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit; sie besteht in Tilgung der Sünden und in der Herstellung der Gottgeweihtheit und Heiligkeit.

Ueberblicken wir nochmals das Ganze, so ergiebt sich uns folgendes Resultat: es mag zugegeben werden, daß bei Klemens jene spekulative Entwicklung, wie sie der geistestiefe Völkerapostel gegeben, nicht zu finden ist. Liegt das aber nicht vielleicht in den zerrütteten Verhältnissen der christlichen Gemeinde, die ein energisches Handeln und darum eine kraftvolle Hervorhebung der Werke verlangten? Der Glaube ist dem Klemens ein Mittel zur Rechtfertigung, er ist eine Gehorsamstat; die Werke sind des Glaubens äußerer Erweis und bekunden seine Vollkommenheit. Beide sind eng mit einander zu verbinden, wenn die Gerechtigkeit erlangt werden will; aus diesen beiden Momenten geht die Rechtfertigung, eine Gnade, hervor als Entsündigung und Heiligung.

1) Studien und Kritiken 1898 S. 405 ff.

4.

Ein Brief des Bischofs Cyprian von Toulon an den Bischof Maximus von Genf.

Von Dr. theol. E. Wawra,
Pfarrer von Löwenberg i./Schles.

Die Kölner Handschrift CCXII. App. II. (Darmstad. 2326) [1]) (in quarto maj. f. 1—170. saec. VII.), enthält eine bisher nur in einzelnen [2]) Teilen edierte Kanonensammlung historischer Ordnung, in der sich fol. 113[a]—115[b] unter Nummer

1) Jaffé et Wattenbach, Ecclesiae Metropolitanae Coloniensis Codices Manuscripti. Berolini 1874. p. 93/94. Maassen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande Gratz 1870. S. 574—585.

2) Veröffentlicht wurden bisher:

a) die nicänischen Kanonen in der alten gallischen Version. Maassen: Geschichte der Quellen ꝛc. Beilage III. S. 914 ff.

b) Die Kanonen des Konzils von Nimes vom Jahre 394 od. 396. Knust, Bulletin de la Société de l'histoire de France. 1839. Auch abgedruckt in der Freiburger Zeitschrift für Theologie 1844. Bd. XI, 465 ff.

c) Das Namensverzeichnis der auf dem ersten Konzil von Orange 441 und dem ersten Konzil von Vaison 442 versammelten Bischöfe (mit Städten und Provinzen). Maassen: l. c. Beil. XIII. S. 951.

d) Das Schreiben Anastasius II. an die Bischöfe von Gallien Bonum atque jucundum. Tosi, Österreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie 1866. S. 556 ff.

e) Die Kanonen des Konzils von Marseille 533. Knust: Bulletin l. c. und Freiburger Ztschr. 1844. S. 471 ff.

f) Das größere Schreiben des ersten Konzils von Arles in abgekürzter Form. Maassen: l. c. Beil. XII. S. 950.

g) Eine Dekretale von Zosimus. Maassen: l. c. Beil. XV. S. 954. Jaffé 123.

h) Der Päpstekatalog. Maassen: l. c. Beil. XVIII. S. 958 ff.

i) Die Vorrede zur ersten Redaktion der Dionysiana. Maassen: l. c. Beil. XIX. A. S. 960 ff.

XXXVIII ein noch ungedrucktes Schreiben des Bischofs Cyprian von Toulon an den Bischof Maximus von Genf findet[1]). Wir wissen von der litterarischen Tätigkeit Cyprians nur noch, daß er gemeinsam mit den Bischöfen Firminus und Viventius, dem Presbyter Messianus und dem Diakonen Stephanus die Vita sancti Caesarii Arelatensis geschrieben hat[2]). Er ist der Verfasser fast des ganzen ersten Buches dieser Vita, und seine Erzählung reicht bis zum 40. Kapitel, bis zur Erbauung des Nonnenklosters und der Kirche[3]). Hefele spricht zwar wiederholt[4]) von einem Diakonen Cyprian als Biographen des Cäsarius und will ihn von dem Bischof von Toulon unterscheiden. Allein mit Mabillon[5]) und Arnold[6]) ist als sicher anzunehmen, daß der Biograph Cyprian und der Bischof von Toulon gleichen Namens eine und dieselbe Person sind. Cyprian hat allerdings als Diakon der nächsten Umgebung des Cäsarius angehört und er erzählt auch nur die Ereignisse, bis zu der Zeit, wo er seinen Lehrer verließ, aber die anderen Mitarbeiter oder vielmehr Fortsetzer der Vita berichten ausdrücklich, daß ihr Vorgänger Cyprian Bischof[7]) und zwar von

1) „Exemplum epistolae Domini Cypriani episcopi Telonensis ad sanctum Maximum episcopum Jenavensim".

2) Migne s. l. tom. 67. 1001 ff. Vergleiche auch Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit. Leipzig 1894. S. 496—497.

3) Arnold, Cäsarius. S. 496.

4) Hefele, Conciliengeschichte II² 738. 739. Anm. 2.

5) „Vita ejus statim post mortem . . . . . quorum primus habet Cyprianum Tolonensem episcopum". Mabillon, Annales ordinis St. Benedicti. Lucae 1739. I, 89.

6) Arnold, Cäsarius. S. 496. Anm. *).

7) „Messianus presbyter et Stephanus dixerunt: De sancti beatissimique Patris et sacerdotis ac magistri nostri domini Caesarii conversatione et virtutibus illa dicturi quae vel simul vel sigillatim de eo cognovimus, vel cum sanctissimis coepiscopis id est domno Cypriano et domno Firmino atque sancto Viventio pariter vidimus". Migne 67, 1025.

Toulon[1]) war.

Cyprian, aus der vornehmen Familie Montelieu (Monteolini, Montolici, Montolion) zu Marseille entsprossen[2]), war schon in früher Jugend ein Schüler des großen Cäsarius, dessen Gelehrsamkeit er mit folgenden Worten rühmend anerkennt: „Vae mihi, misero Cypriano, qui tam tepidus in discendo exstiti, ut modo cognoscam et poeniteam! Quare de tanti fontis fluvio non tantum hausi, quantum mea indigebat ariditas[3]). Im Alter von 30 Jahren[4]) erhielt er im Jahre 506 von Cäsarius die Diakonatsweihe, so daß seine Geburt wahrscheinlich in das Jahr 475 oder 476 fällt[5]). Im Jahre 516 zum Bischof von Toulon geweiht bewies er auf den Synoden, die zu seiner Zeit gehalten wurden, seinen apostolischen Eifer. Er wohnte dem 4. Konzil von Arles 524[6]) und der Synode von Karpentras 527[7]) bei. Auch das Synodalschreiben der letzteren Synode an Bischof Agroecius von Antipolis ist von Cyprian unterzeichnet[8]). Im Jahre 529 — über die Chronologie der Synoden wird noch nachher die Rede sein, — schickte ihn Cäsarius, der selbst durch Krankheit verhindert war, zu der Synode von Valence, auf welcher er durch seine Kenntnis der hl. Schrift und der hl. Väter sich

1) »inter quos etiam sanctus Cyprianus Telonensis magnus et clarus enituit«. Migne 67, 1023.

2) Acta Sanctorum (Bolland) Octobris tom. II Antverpiae 1768. p. 168—169.

3) Migne 67, 1020.

4) Cäsarius weihte anfangs die Diakonen erst mit 30 Jahren, und zwar immer nur dann, wenn sie zuvor sämtliche Bücher der hl. Schrift viermal gelesen hatten. (Vita Caesarii. Migne 67, 1022.)

5) Acta Sanct. p. 171.

6) Acta Conciliorum. Parisiis 1714. tom. II, 1072. „Cyprianus episcopus consensi et subscripsi".

7) Ibidem. p. 1095: „Cyprianus peccator consensi et subscripsi".

8) Ibidem p. 1096: „Cyprianus episcopus subscripsi".

besonders auszeichnete [1]). In demselben Jahre finden wir ihn auch auf dem 2. Konzil von Orange [2]) und auf dem 3. von Vaison [3]). Ebenso beteiligte er sich an der Synode von Marseille 533 [4]) und an dem 4. Konzil von Orleans 541 [5]), wie seine Unterschriften beweisen.

Von ihm besitzen wir auch den oben genannten Brief an den Bischof Maximus von Genf. Es findet sich zwar auch in den Unterschriften der Synoden von Arles (IV) 524, Orange (II) 529, Vaison (III) 529 und Marseille 533, ein Bischof Maximus; aber das ist ganz sicher der Bischof von Aix (524—541) [6]), der auch das IV. Konzil von Orleans und hier mit Nennung seines Sitzes unterschrieben hat [7]). Denn gerade der Bischof von Aix war durch das Schreiben des Papstes Symmachus vom Jahre 514, in welchem alle Privilegien der Kirche von

1) In der Vita Caesarii Arelat I, 46 (Migne t. 67. p. 1023) heißt es: „Susurris et mala interpretatione quorundam oboritur in Galliarum partibus contra praedicationem Dei hominis frustra sinistra suspicio. Ob hoc antistites Christi ultra Iseram consistentes, charitatis amore collecti, in Valentina civitate conveniunt: ubi etiam Caesarius infirmitatis solitae causa, sicut disposuerat, properare non potuit. Misit tamen praestantissimos viros de episcopis cum presbyteris et diaconibus, inter quos etiam sanctus Cyprianus Telonensis magnus et clarus enituit, omnia, quae dicebat de divinis Scripturis affirmans, et de antiquissimis Patrum institutionibus probans, nihil per se in divinis profectibus quemquam arripere posse, nisi fuerit primitus Dei gratia praeveniente vocatus".

2) Acta Concil. p. 1102: Cyprianus in Christi nomine episcopus consensi et subscripsi.

3) Ibidem p. 1106: Cyprianus peccator consensi et subscripsi.

4) Hefele, Konziliengesch. II², 752. Cyprianus peccator consensi et subscripsi.

5) Acta Conc. p. 1442 Cyprianus episcopus ecclesiae Telonensis, consensi et subscripsi.

6) Gams, Series episcoporum. Ratisbonae 1873. p. 482. P. Jos. de Haitze, L'épiscopat métropolitain d'Aix. Aix 1862. p. 10.

7) Act. Conc. II, 1441: Maximus in Christi nomine Aquensis civitatis episcopus, consensi et subscripsi.

Arles erneuert wurden, zur Teilnahme an den Arelatenser Synoden unter Androhung von Strafe ausdrücklich verpflichtet worden [1]). Es ist das besonders der Gallia christiana [2]) und dem Dictionary of Christian Biography [3]) gegenüber zu betonen, die in den Artikeln über Maximus von Genf diesen Bischof an allen jenen Synoden teilnehmen lassen, während nur seine Anwesenheit auf den Konzilien von Epaon [4]) 517 und Lyon 519 [5]) fest steht. Auch wäre nicht ersichtlich, warum Maximus von Genf, dessen Bischofssitz zur Kirchenprovinz von Vienne gehörte [6]), sich nach Arles gehalten hätte. Dagegen kann man nicht geltend machen, daß ja auch zu Orleans (533) Bischöfe verschiedener Kirchenprovinzen versammelt waren [7]); denn diese Synode hat als fränkisches Nationalkonzil zu gelten, welches „auf Befehl der glorreichen Könige (Chlodwigs Söhne) über die Beobachtung des katholischen Gesetzes verhandelte" [8]).

Maximus, an welchen der Brief des Cyprian gerichtet

---

1) Recueil des historiens de Gaules et de la France. Parisiis 1741. tom. IV, 55: „Et si tam Ecclesiae Aquensis Antistes, vel alius quilibet Metropolito Pontifici juxta Canonum definitionem vocatus obtemperare noluerit; noverit subdendum se, quod non optamus, Ecclesiasticae disciplinae«. Jaffé 481. Thiel 729.

2) Gallia Christiana. Parisiis 1865. tom. VI, 380/381.

3) Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography, Literature, sects and doctrines. London 1877. tom. III, 882.

4) Hefele, Konziliengesch. II², 680. Recueil des historiens. IV, 104. Acta Conc. II, 1052: „Maximus in Christi nomine episcopus civitatis Genavensis relegi et subscripsi, die et Consule suprascripto".

5) »Maximus in Christi nomine subscripsi". MG. VI, 2. S. 176.

6) Arnold, Cäsarius v. Arelate. S. 183. Anm. 604.

7) 5 Erzbischöfe und 21 Bischöfe, ein Erzbischof und vier Bischöfe ließen sich durch Priester vertreten.

8) Act. Conc. II, 1174 .... „Cum ex praeceptione gloriosissimorum regum in Aurelianensem urbem, de observatione legis catholicae tractaturi, Deo auxiliante convenissemus etc.«

ist, wurde im Jahre 513 zum Bischof von Genf erwählt [1]); er war ein Freund und Anhänger des Avitus von Vienne, des Rivalen des großen Cäsarius. Es sind noch zwei Briefe des Avitus an Maximus auf uns gekommen, von denen der eine sich mit den Angelegenheiten des Burgunderkönigs Sigismund beschäftigt [2]), während der andere privater Natur ist [3]). Sigismund hatte seinen Sohn Segerik erdrosseln lassen; aber von Reue ergriffen eilte er in das Kloster von Agaunum und flehte hier unter Tränen und Fasten den Himmel um Verzeihung für seine Untat [4]). Maximus von Genf riet nun dem Könige [5]), das Kloster in Agaunum neu zu begründen und hier (in Nachahmung der Akoimetenmönche) „den ewigen Psalmengesang" einzuführen [6]). Und Sigismund handelte auch nach diesem Vorschlage. Avitus hielt bei dieser Gelegenheit in der Basilica des Acaunensischen Klosters am 22. Sept. 522 die Weiherede [7]). Noch in demselben Jahre finden wir den Bi-

1) Mülinen, Helvetia sacra. Bern 1858. I. Teil. S. 16.

2) MG. Auct. antiqu. VI, 2. p. 91. ep. 65.

3) MG. Auctores antiqu. VI, 2. p. 88. ep. 57.

4) Gregorius Turon. Histor. Franc. III, 5: »Nihilominus ille ad sanctus Acaunenses abiens, per multas dies in fletu et jejuniis durans, veniam praecabatur. Psallentium ibi assiduum instituens Lugduno regressus est, ultione divina de vestigio prosequente".

5) In der ungedruckten Historia Abbatum Agaunensium, angeblich ab S. Achivi tertii Abbatis discipulo conscripta, heißt es: »Eodem tempore (nach Sigismunds Bekehrung) Maximus Genavensis urbis antistes ..... ad hanc devotionem Sigismundi praecordia incitavit, ut de loco illo promiscui vulgi commixta habitatio tolleretur .... exclusisque actionibus tenebrarum dies perpetuus haberetur .... ut .... dei inibi hoc est monachorum familia locaretur, qui die noctuque caelestia imitantes cantionibus divinis insisterent pertractandis«. Binding, Geschichte des Burgundisch-Romanischen Königreichs. Leipzig 1868. I, 248. Anm. 853.

6) Arnold, Cäsarius von Arelate. S. 213.

7) Der Titel der Homilie heißt: »Dicta in Basilica sanctorum Agaunensium in innovatione monasterii ipsius vel passione Marty-

ſchof von Vienne in Annemaſſe (oppidum Namasce), wo Maximus an Stelle eines heidniſchen Tempels eine Kirche gebaut hatte, bei deren Einweihung Avitus eine Homilie hielt[1]).

An dieſen Maximus iſt nun der Brief Cyprians gerichtet. Um dieſes Schreiben aber recht zu verſtehen, muß es aus dem Rangſtreite zwiſchen Arles und Vienne, aus der oppoſitionellen Stellung beurteilt werden, welche Avitus und die Biſchöfe der Viennenſer Kirchenprovinz dem ſteigenden Anſehen des Cäſarius gegenüber einnahmen.

Vienne, welches durch Anaſtaſius II. im Jahre 497 die leitende Stellung in Südgallien, vor allem die Metropolitangewalt in der provincia Viennensis zugeſtanden erhalten hatte[2]), war allmählich durch das aufblühende Arles verdrängt worden. Äonius, ein naher Verwandter und unmittelbarer Vorgänger des Cäſarius, hatte nämlich bei Papſt Symmachus über Avitus deswegen Klage geführt, daß dieſer mit unehrlichen Mitteln von Anaſtaſius ſich Vorteile zu verſchaffen gewußt habe, die mit früheren päpſtlichen Entſcheidungen in direktem Widerſpruche ſtänden, und daraufhin hatte Symmachus der Kirche von Arles im Jahre 500 (20. Sept.) alle früher verbrieften Rechte zugeſprochen[3]). Wohl ſchrieb er auch an Avitus (13.

rum«. cf. Rilliet de Candolle, in den Mémoires et documents publ. par la société d'histoire et d'archéologie de Genève. t. XVI, 60/61.

1) Die Aufſchrift der Homilie lautet nach den Études paléographiques et historiques sur le Papyrus du VIme siècle. Genf und Baſel 1866: »Dicta in dedicatione Basilicae quam Maximus episcopus in Janavin (sis) urbis oppido condedit in ag ... ad senestrum (die 4 letzten Worte ſind halb zerſtört und deshalb nicht ganz ſicher) distruc(to) inibi fano. Dicta omilia cum de institutione Acaunensium revertentis Namasce dedicatio caelebrata est«. Binding, l. c. S. 249. Anm. 858. MG. VI, 2. p. 133 und 134.

2) Das Schreiben ſelbſt iſt verloren gegangen. Vergl. Gundlach zu Ep. Arel. 24. p. 34 in MG. Epist. III.

3) MG. Epist. III. ed. Gundlach, Epist. Arelat. genuin. p. 34: »Movit equidem nos, quod dilectionis tue relatio declaravit; nam-

Okt. 501), dessen einflußreichen Verbindungen bis Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem reichten, einen beruhigenden Brief des Inhalts, daß er sich freuen würde, wenn der Bischof von Vienne den Beweis führen könne, Anastasius habe in der Annullierung früherer Entscheidungen „rationabiliter“ gehandelt [1]); nachdem aber die politische Lage sich völlig geändert hatte, entschied Symmachus 513 (6. Nov.) zu Gunsten der Arelatenser Kirche, der er sämtliche frühere Privilegien erneuerte [2]). Eine noch größere Auszeichnung wurde Cäsarius durch die Verleihung des Palliums zu teil [3]). Daß dadurch seine Gegner vor allem in der Viennenser Kirchenprovinz auf das äußerste erbittert waren, ist erklärlich. Da nun Cäsarius ein heiligmäßiges Leben führte und ihm hier nicht der geringste Vorwurf gemacht werden konnte, versuchten sie sein Ansehen durch die Verdächtigung zu untergraben [5]), als widerspreche seine Lehre über die Gnade der Doktrin, wie sie vom

que contra regulas ecclesiastici constituti et adversum reverendum chanonum tractum per subreptionem Viennensis ecclesie pontificem de apostolica dudum praesidentem decessore nostro, sed culpabiliter aliqua meruisse«.

1) MG. Auct. ant. VI, 2. Ep. 20a und 25 an Elias von Jerusalem, ep. 9 an Johannes Cappador von Constantinopel, ep. 65 an einen Bischof von Alexandrien.

2) »Licet confusionem provinciae a praedecessore nostro sanctae memoriae Anastasio episcopo praeter ecclesiae consuetudinem et antiqua praedecessorum nostrorum statuta factam esse dixerimus et non esse tolerandam, attamen si ea, quae fecit, rationabiliter fecisse fraternitas tua docuerit, gaudebimus nihil esse ab eo contra canones attentatum«. Thiel, Epistolae Romanorum pontificum genuinae. Brunsbergae 1868. I, 657.

3) MG. Epist. III. p. 35—37. Dilectissimis fratribus, universis episcopis per Gallias consistentibus, Symmachus p. 37—39. Dilectissimo Fratri Caesario Symmachus.

4) Ebenda p. 40. Caritati tuae tantummodo per omnes Gallicanas regiones utendi pallei concessimus facultatem.

5) Vita Caesarii. Migne 67, 1023.

3. Konzil von Arles proklamiert und durch Faustus von Riez im Auftrage dieser Synode verteidigt worden war[1]). Daß diese seine Gegner tatsächlich Bischöfe waren, geht übrigens aus einem uns erhaltenen Briefe Bonifaz II. hervor[2]).

Dieselben versammelten sich zu Valence, das zwar dem Viennenser Kirchensprengel angehörte[3]), aber dicht an der Grenze des Arelatenser Gebietes lag, so daß die Vermutung nicht von der Hand zu weisen ist, man habe den Ort eben deshalb gewählt, um etwaige oppositionelle Elemente auch aus der benachbarten Provinz an sich zu ziehen. Cäsarius wurde zwar vorgeladen[4]), aber er erschien nicht. Er schickte vielmehr seinen Freund und Schüler Cyprian, der mit Gründen aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern, wie sie schon von Augustin und seinen Anhängern oft vorgebracht waren, die Notwendigkeit, Gratuität, Prävenienz und Sufficienz der göttlichen Gnade nachwies. Es wird in der Vita Caesarii nicht gesagt, daß die Synode durch Cyprian überzeugt worden sei und daß sie seinen Ausführungen zugestimmt habe. Es heißt nur, Papst Bonifaz habe die Meinung des Cäsarius bestätigt[5]). Bestätigt hat aber dieser Papst[6]) nur die Beschlüsse des Konzils von Orange (3. Juli 529), welches in der Vita über-

1) Daß Avitus selbst nicht immer augustinisch-orthodox war, ist sicher. Vergl. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus. Hamburg 1833. II, 368. Arnold, Cäsarius 207. Anm. 660.

2) Mansi VIII, 735: »Judicas enim, quod aliqui episcopi Galliarum .... fidem .... naturae esse velint, non gratiae.

3) Hefele, Konziliengesch. II2, 739.

4) Ebenda.

5) »Quorum intentionibus vir Dei Caesarius dedit veram et evidentem ex traditione apostolica rationem: nam beatae memoriae Bonifacius Romanae ecclesiae Papa eadem collustratione comperta, calcata intentione jurgantium, prosecutionem sancti Caesarii apostolica auctoritate firmavit«. Migne 67, 1023.

6) Mansi VIII, 735—738.

haupt mit keinem Worte erwähnt wird [1]). Dieses völlige Verschweigen der Synode hat offenbar darin seinen Grund, daß dieses Konzil im Gegensatze zur Synode von Valence stand, auf welcher Einhelligkeit mit der Orthodoxie des Cäsarius nicht erzielt werden konnte [2]). Sicher blieb trotz der Bemühungen Cyprians auf jener Synode auch nach derselben eine Gegnerschaft gegen den Arelatenser Bischof und seine Lehre bestehen, sonst wäre ja das II. Konzil von Orange überhaupt nicht notwendig gewesen. Darnach ist auch die Synode von Valenca v o r das Konzil von Orange zu setzen [3]).

Eine Änderung in der Gesinnung gegen Cäsarius und seine Anhänger, und damit im besonderen gegen Cyprian, der seines Meisters Rechtgläubigkeit so mutig verteidigt hatte, war also nicht eingetreten, und man benutzte nach wie vor jede Gelegenheit, um sich an den Arelatensern zu reiben. In dieser Zeit der Opposition nun ist sicher auch der Brief Cyprians an Maximus verfaßt worden. Der terminus ad quem ist das Jahr 533, in welchem Maximus starb [4]).

Es war Cyprian zu Ohren gekommen [5]), daß Maximus und vielleicht auch mehrere andere Bischöfe der Viennenser Kirchenprovinz [6]) Anstoß genommen an der Äußerung, die er getan: „Deum hominem passum“. Bei welcher Gelegenheit Cyprian dieses Wort gesprochen, darüber gibt der Brief keinen näheren Aufschluß. Vielleicht war es auf der Synode von Valence. Denn wenn auch hier die Bekämpfung semipelagi-

1) Arnold, Cäsarius 357. Hefele II², 737.

2) Arnold, Cäsarius 347.

3) Hefele II², 739 ff.

4) Gams, Series episcoporum. S. 277.

5) »Pervenit ad parvitatem meam, quod beatitudo vestra imperitiam nostram judicet esse culpandam, eo quod Deum hominem passum dixerim«.

6) Cyprian gebraucht in der Anrede einige Male den Plural.

anischer Irrtümer im Vordergrunde stand, so können doch auch christologische Fragen berührt worden sein, da ja der Pelagianismus wie von der Erbsünde, so auch von einer Erlösung als stellvertretender Genugtuung nichts wissen wollte.

Maximus hatte offenbar jene Äußerung Cyprians falsch verstanden und sah in dem Touloner Bischof einen Theopaschiten. Gerade diesen Vorwurf weist Cyprian zurück mit den Worten: „Ich wundere mich, warum ihr darin meinen Glauben tadelt, daß sicut nec in natura sua pati potuit Deitas, ita nec [in] universum mundum a captivitate diaboli sola liberare potuisset humanitas, sed per unitatem personae". Und an einer anderen Stelle fixiert er seinen eigenen Glauben in der Formel: „haec omnia secundum hominem, quem inamissibiliter et aeternaliter sumpsit ex virgine, passus creditur Deus, quia ipse homo factus est Deus".

Maximus hielt also den Bischof Cyprian für einen Monophysiten, für einen Theopaschiten. Die theopaschitischen Wirren waren dem Avitus, der ja auch mit dem Patriarchen Johannes von Konstantinopel, unter welchem dieselben durch den Mönch Maxentius ihren Anfang nahmen, in brieflichem Verkehr stand, und damit auch seinem Freunde Maximus nicht unbekannt. Als Theologe trinitarischer Polemiker, zeigte Avitus für den Pelagianismus und seine anthropologischen Fragen kein großes Interesse. Die Namen des Pelagius, Cölestius und Julianus von Eclanum sind in seinen Schriften nicht ein einziges Mal erwähnt [1]), während er gegen Eutyches und Nestorius beständig polemisiert. Im 2. Buche contra Eutychianam haeresim erzählt er sogar die Entwickelung des theopaschitischen Streites ganz genau [2]). Er geht von dem strittigen

1) Arnold, Cäsarius. S. 211.

2) MG. Auct. antiqu. VI, 2. p. 22: »Est autem illic consuetudo in ecclesiis nobilium civitatum supplicationem cum laude divina

Zusatze zum Trishagion aus und widerlegt den monophysitischen Irrtum, der in demselben verborgen sei, durch geschickte Exegese einiger Schriftstellen [1]). Jener Anschuldigung gegenüber glaubte nun Cyprian für seine eigene Orthodoxie und für die katholische Lehre um so mehr in die Schranken treten zu müssen, als nestorianische Irrtümer in Gallien auch damals noch nicht selten ihre Vertreter fanden. Hatte ja kaum 100 Jahre vorher der Mönch Leporius, dessen Retraktationsschrift [2]) in dem Briefe Cyprians erwähnt wird, den Nestorianismus in seiner Heimat Gallien gelehrt und verbreitet [3]). Er suchte nach Art des Theodor von Mopsuestia Menschliches und Göttliches in Christus aus einander zu halten, indem er dem Menschen Christus nicht nur Arbeit, Frömmigkeit, Glaube und sittliches Verdienst zuschrieb, sondern auch behauptete, Christus habe als vollkommener Mensch sein Leiden ohne irgend welche Hilfe der Gottheit vollbracht durch die Kraft der menschlichen Natur [4]). Daß Leporius auch Pelagianer gewesen, läßt

inter missarum initia celebrari; quam tanta devotione atque alacritate consonae plebis clamor attolit, ut credant non immerito omne suffragium sacrificii subsequentis praemisso hujus devotionis obsequio placiturum. Supplicationis vero ipsius imam partem, licet pietati vestrae notissimam, in loco, sicuti res postulat, suggerendum putavi:

ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρος, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς.
ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς.

1) Er sagt p. 23: »Deus quidem non subjacet cruciatui, sed divinitas interest passioni«, und an einer anderen Stelle auf derselben Seite: »Non acquiescunt Eutychiani doctores ei, qui propter nos crucifixus est, supplicare: ista in cruce figendam et divinitatem praedicat, quae non poterit mori, et humanitatem, quae poterit suscitari«.

2) Libellus emendationis sive satisfactionis ad episcopos Galliae. Migne 31, 1221—1230.

3) Hefele, II$_2$, 138 ff. Schönemann, Bibliotheca Historico-Litteraria Patrum Latinorum. Lipsiae 1794. II, 588—593.

4) »Et solum per se hominem egisse haec omnia possibilitate

ſich nicht nachweiſen[1]). Seit der Zeit des Leporius war man in der galliſchen Kirche nicht wieder zur Ruhe gekommen und noch Avitus kämpfte, wie bereits bemerkt, in Wort und Schrift gegen chriſtologiſche Irrtümer.

Cyprian argumentiert nun: wenn Maximus an dem Satze: Deum hominem passum Anſtoß nehme, dann ſei er ſelber ein Neſtorianer. Cyprian beweiſt dann mit vielem Geſchick aus der hl. Schrift, aus dem Symbolum, den Ausſprüchen einiger Väter und aus dem Hymnus Te Deum die katholiſche Lehre. Am Schluſſe bittet er um das fromme Gebet des Maximus und ſeiner Freunde und fordert ihn auf, ſeine eigene Anſicht über die ganze Frage in einem Briefe ihm kund zu tun. Er wolle gern lernen und ſich belehren laſſen nach dem Beiſpiele des hl. Paulus. Jedoch ſcheint gerade dieſer Schluß nicht ganz frei von Ironie zu ſein[2]).

Ich laſſe nun den Text des Briefes folgen, dem in der Kanonenſammlung dieſes Rubrum voraufgeht:

---

naturae mortalis, sine aliquo deitatis adjutorio, probare conabar«. Libellus emendationis Leporii cap. 9. Migne 31, 1228. Cassianus, De incarnatione I, 3: »Illud sane unum praetereundum non arbitramur, quod peculiare ac proprium supradictae illius haereseos, quae ex Pelagiano errore descenderat, fuit, quod dicentes quidam, solitarium hominem Jesum Christum sine ulla peccati contagione vixisse, eo progressi sunt, ut assererent, homines, si velint sine peccato esse, posse; consequens enim existimabant, ut si homo solitarius Jesus Christus sine peccato fuisset, omnes quoque homines sine Dei adjutorio esse possent, quidquid ille homo solitarius sine consortio Dei esse potuisset«. Unter dieſen Häretikern nennt Caſſianus ausdrücklich den Leporius. Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XVII. Johannis Cassiani Opera ex recensione Michaelis Petschenig. Vindobonae 1888. p. 239. Vergl. Real-Encyklopädie für proteſt. Theologie von Herzog. X, 510.

1) Hefele II^2, 140.

2) »aut si forte vobis, Deo revelante, videtur, ut aliquid melius credi debeat«.

exemplum epistolae domini cypriani episcopi telonensis ad sanctum maximum episcopum jenavensim [1]).

Domino [2]) semper suo maximo episcopo cyprianus episcopus.

pervenit ad parvitatem meam quod beatitudo vestra inpiritiam nostram iudicet esse culpandam eo quod deum hominem passum dixerim [3]). sed si vel apostholi sententias adtendites. vel patrum testimonia consideratis. vel etiam symbuli textum diligenter scrutari iubetes. puto quod et ipsi hoc iuxta fidem rectam quod fatemur debeatis recipere et praedicare. quia sicut credimus ex virgine deum natum et ipsum hominem deum factum. ita et credimus crucifixum. dicente apostholo. ex quibus christus secundum carnem. qui est super omnia deus benedictus in saecula [4]). et [5]) post aliquanta istum quem deum esse benedictum in saecula dixit. audi quid de eo credendum doceat. si enim confitearis inquid in ore tuo dominum christum et crededíris in corde tuo quia deus illum suscitavit a mortuis salvus eris [6]) utique quem dominum ore confiteris corde suscitatum a mortuis credere omnino iuberis et [7]) alibi. iudaei signa petunt. graeci sapientiam quaerunt. nos vero praedicamus christum jesum et hunc crucifixum [8]). ipsis [9]) vero vocatis iudaeis adque graecis christum dei et dei sapientiam adverte quia quem crucifixum dixit ipsum dei sapientiam confitetur. adhuc [10])

---

1) Genavensem.

2) Der erſte Buchſtabe iſt eine bunt gemalte Initiale in Form eines Fiſches.

3) Hier ſchließt der erſte Satz.

4) Rom. 9, 5.

5) Hier beginnt ein neuer Satz, der bis iuberis reicht.

6) Rom. 10, 9.

7) Neuer Satz.

8) I. Cor. 1, 22 ff.

9) Neuer Satz.

10) Beginn des neuen Satzes.

apertius audi apostholum protestantem. si enim inquid cognovissent. numqam dominum gloriae crucifixissent [1]). et [2]) in actibus beatus petrus iudaeis. petistes inquid virum humicidam donari vobis. auctorem vero vitae interfecistes [3]). sed [4]) inibi beatus paulus [5]). adtendite inquid vobis et universo graeci [6]) in quos vos spiritus sanctus posuit episcopus regere ecclesiam dei. quam adquesivit sanguine suo. legimus [7]) auctorem vitae interfectum. legimus ecclesiam dei sanguinem adquisitam. legimus dei sapientiam et dominum gloriae crucifixum. negavimus [8]) hominem deum passum. cum alibi dicat apostholus [9]). deus erat in christo mundum reconcilians sibi. illud [10]) etiam evidens testimonium est quod thomas apostholus post resurrexionem domini ad confirmanda corda nostra de eodem domino passo inspectis cicatricibus adque palpatis sit professus [11]). deus inquid meus et dominus meus. utique [12]) postquam clavorum signa perspexit. et cicatricum vistigia contrectavit. sic hanc vocem credulitatis emisit. et [13]) si apostholi hoc dixerunt. quare me veneratorem vestrum repraehendites cum apostholis vera sentire [14]). certe [15]) symbolum quod et tenemus et credimus hoc continit [16]). credo in deum patrem omnipotentem. credo et in iesum christum filium ejus unigenitum dominum nostrum. ecce [17]) explicitae sunt persone patris et filii secundum deitatem. quid [18]) vero pro redemptione nostra filius unigenitus deus egerit. audi

---

1) I. Cor. 2, 8. 2) Neuer Satz. 3) Act. 3, 14 und 15. 4) Anfang des neuen Satzes. 5) Act. 20, 28. 6) gregi. 7) Neuer Satz. 8) negabimus. 9) II. Cor. 5, 19. 10) Neuer Satz. 11) Joh. 20, 28. 12) Neuer Satz. 13) Neuer Satz. 14) Schluß des Fragesatzes. 15) Neuer Satz. 16) Die Forma Gallicana des Symbolum stimmt nicht wörtlich mit der von Cyprian gegebenen Formel überein. Denzinger, Enchiridion. Ed. VII. Wirceburgii 1895. p. 3. 17) Neuer Satz. 18) Neuer Satz.

quod sequitur. qui conceptus de spiritu sancto. natus ex maria virgine. utique [1]) subaudis unigenitus deus. quia non aliam nomenasti personam. passus inquid sub pontio pilato. qui utique filius unigenitus deus. crucifixus et sepultus. qui nihilominus unigenitus deus. tertia [2]) die resurrexit a mortuis. ascendit in caelos sedet ad dexteram patris. inventurus iudicaturus vivis ac mortuos. qui utique quem superius es confessus. filius unigenitus est. et [3]) quia haec omnia secundum hominem quem inamissibiliter et aeternaliter sumpsit ex virgine. passus creditur deus. quia ipse homo factus est deus. evangelista dicente. et verbum caro factum est et habitavit in nobis [4]). miror [5]) quare fidem mea in hac parte. si tamen virum [6]) est repraehendire voluistes. quia sicut nec in natura sua pati potuit deitas. ita nec [in] universum mundum a captivitate diaboli sola liberare potuisset humanitas. sed per unitatem personae. ita [7]) filius hominis dicebatur in caelo esse cum essit in terris. sicut dominus gloriae in terris crocem creditur pertulisse cum sene dubio non divinitatis substantiam. sed humanitas in deum adsumptam pertulerit. sicut [8]) ait quidam doctissimos [9]) miro quodam inquid et incogitabili modo passus est deus et non est passa divinitas et alius de domino ita dixit quem in croces morte dominum majestatis agnoscimus. in gloria divinitatis. deum hominem confitemur [10]). legite etiam in more. legite quia non dubito vos legisse beati confessores helari libros. et ibi evidenter agnoscitis eum contra hereticos agentem. hoc specialiter confiteri. qui inter cetera sic dicit. ut per immortalis dei mortem mortalium vita renovetur [11]). ipse [12]) eti-

1) Neuer Satz. 2) Desgleichen. 3) Desgleichen. 4) Joh. 1, 4. 5) Neuer Satz. 6) verum. 7) Neuer Satz. 8) Ebenso. 9) Die Stelle konnte nicht identifiziert werden. 10) Quelle unbekannt. 11) De trinitate. lib. X. cap. 63. Migne X. 392. 12) Neuer Satz.

am dominus dixit in evangelio de carne sua. panes enim dei est qui discendit de coelo et dat vitam mundo [1]). et [2]) subiuxit. ego sum panis vitae [3]). et paulo post. et panis quem ego dabo caro mea est. pro mundi vitam [4]). et [5]) post pauca. amen dico vobis nisi manducaberites carnem filii hominis. et biberites ejus sanguinem. non habibetis vitam in vobis [6]). et reliqua quae secuntur. et [7]) ut ostenderit per unitatem personae ipsum adsumptum hominem deum esse sic conclusit. sciens autem iesus apud semetipsum quia murmurarent de hoc discipuli eius dixit eis. hoc vos scandalizat. si ergo viderites filium hominis ascendentem ubi erat prius [8]). diligenter [9]) considerate quia per unitatem personae etiam carnem filii hominis dicit de caelo discendisse. cum nulli dubium sit ex virgine maria natum fuisse. et [10]) illud vidite quod in croce pendens. latroni paradysum de cruce donavit. sed [11]) in hymno quem omnes ecclesia toto orbe receptum canit cottidie dicemus. tu es rex gloriae christe tu sempiternus es filius et consequenter subiungit. tu ad liberandum suscepturus hominem. non orruisti virgines uterum. te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos praetioso sanguine redimisti. et [12]) hic diligenter adverte. quod cui superius confitemur. tu patris sempiternus es filius. huic inferius supplicamus dicentes. te ergo quaesumus tuis famolis subveni. quos praetioso sanguine redimisti. quia adsumptus homo in deum et homo factus est deus numquam distitit esse deus. sed [13]) per unitatem personae et hominem deum et deum hominem confitemur. sicut ipse docit. quod iam superius memoravimus.

---

1) Joh. 6, 33. 2) Neuer Satz. 3) Joh. 6, 35. 4) Joh. 6, 52. 5) Neuer Satz. 6) Joh. 6, 54. 7) Neuer Satz. 8) Joh. 6, 62 u. 63. 9) Neuer Satz. 10) Neuer Satz. 11) Ebenso. 12) Desgleichen. 13) Desgleichen.

nemo inquid ascendit in caelum. nisi qui discendit de caelo filius hominis qui est in caelo [1]). utique in terra loquebatur filius hominis et in caelo erat secundum quod deus erat. nam [2]) si seorsum das quae secundum hominem passus est homini et seorsum. quae secundum divinitatem operatus est deo. duos quodam modum cristos facis. et nestorianum quod absit errorem incurris. quae [3]) cum ita sint salutans plurimum. quaeso ut me sanctis praecibus vestris domino commendetes. et relictis suggestionibus meis vel patrum definitionibus id est sancti helarii confessores. vel etiam libellum [4]) satisfactionis lepori in quo dum errores sui veniam petit. fidem catholicam luculenter adseruit. et quomodo vobis placeant. opto per primam occationem beatitudinis vestrae rescripto cognoscire. quia [5]) etsi ad me forte dificilia est pro longinquiori viam mettendi aditus patri vestro domno meo caesario dirigite per quem ad me poterunt facillimae vestrae epistulae pervenire. aut si forte vobis domino revelante videtur ut aliquid melius credi debeat. hoc ipsum quaeso vestris litteris indicetes. quia me non pudit perfectiora cottidie discire. sicut etiam supradictus sanctus helarius docuit. quod [6]) vobis ad locum credidi dirigendum. ut agnoscates me veraciter velle et desiderare cottidie cum dei adiutorio quae meliora sunt adsequi nec rennuere sicut quosdam audivimus facere qui dicunt ergo modo nos discire habemus ut de nobis dicatur. quod actinus [7]) non bene crededissimus. et inperfecta fuerit fides nostra. sed [8]) potius secundum beatum apostholum paulum. qui scribens tessalonicensibus dicit. nocte inquid et die orantes ut videamus faciem vestram. et suppleamus ea quae desunt fidei vestrae [9]). quando [10]) enim suppletur quod defuit non inproba-

1) Joh. 3, 13. 2) Neuer Satz. 3) Neuer Satz. 4) libello. 5) Neuer Satz. 6) Ebenſo. 7) hactenus. 8) Neuer Satz. 9) I. Theſſ. 3, 10. 10) Neuer Satz.

tur quod fuit. quod minus erat additur. non quod inerat attollitur. additur ad aedificium. non subtrahitur fundamentum sed [1]) forte aliquis dicit. hoc incipientibus in fide dici potuit. qui [2]) hoc dicit legat. et inveniet eisdem scriptum quibus dixerat. quoniam supercrescit inquid fides vestra et abundat caritas uniuscujusque invicem [3]) et alibi ita ut facti sitis formam omnibus credentibus in machedonia et in omni loco fides vestra quae est ad deum profecta est [4]). et [5]) ideo bene credentibus ingratum non debit esse. si semper instituti melioribus proficiant. et intellectus eorum doctrinis perfectioribus instruatur. sicut beatus apostholus fylippensibus scribit. quicumque inquid perfecti hoc sintiamus. et si quid aliter sapientes [6]) et hoc nobis deus revelavit [7]).

1) Neuer Satz. 2) Desgl. 3) II. Thess. 1, 3. 4) I. Thess. 1, 7 u. 8. 5) Neuer Satz. 6) sapitis. 7) Phil. 3, 15.

II.

Rezensionen.

Das Buch Daniel erklärt von Dr. **Paul Rießler,** Stadtpfarrer in Blaubeuren. Wien, Mayer & Cie 1902, XI. 133 S. gr. 8°. [Kurzgefaßter wissensch. Kommentar zu den hl. Schriften des A. Test., herausgeg. von Prof. Dr. Bernhard Schäfer in Wien; Abt. III, Bd 3, 2. Hälfte].

Dieser Danielkommentar schlägt für die Erklärung des schwierigen Buches neue Wege ein. Wir finden das Neue wesentlich in folgenden drei grundlegenden Gesichtspunkten: erstens Rießler sucht den Inhalt des Buches Daniel ausschließlich aus den zeitgeschichtlichen Verhältnissen der ausgehenden exilischen und unmittelbar nachexilischen Periode zu erklären, und kommt so für die Kap. 2, 7, 9 zu Ergebnissen, die von den bisherigen Erklärungen wesentlich abweichen; zweitens der Verf. unterscheidet zwischen dem ursprünglichen und später erweiterten Buche Daniel: ersteres wurde in der persischen Zeit abgefaßt, die zahlreichen und umfassenden Interpolationen aber, welche das ursprüngliche Buch zum kanonischen Danielbuche erweiterten, stammen aus der makkabäischen Zeit. Diese Annahme beeinflußt vorzugsweise die Erklärung der Kap. 9 und 11, zum Teil auch die der Kap. 7 und 8. Drittens: der einheitliche Charakter des Buches sei auch insofern zu verneinen, als es von zwei verschiedenen Persönlichkeiten handle, die beide den Namen Daniel getragen und beide zur Zeit des Exils in Babylon gelebt hätten, es sollen nämlich die Kap. 6. 13. 14. einen anderen Daniel meinen, als die übrigen Kapitel des Buches.

In unserer Beurteilung dieser dreifachen Annahme möchten wir uns bezüglich des dritten Punktes, der uns am wenigsten be-

gründet zu sein scheint, eines Urteils vorerst enthalten, um die vom Verf. laut Vorwort in Aussicht gestellte Monographie über Daniel, speziell auch über die Einheitlichkeit des Buches, abzuwarten. Dagegen für die beiden ersten Gesichtspunkte scheint uns der Verf. ganz auf dem richtigen Wege zu sein, nur bedürfen seine Ergebnisse im einzelnen gewiß noch weiterer Ausgestaltung. Dies dürfte schon daraus klar werden, daß der Verf. im Nachtrag S. 127 die S. VIII. IX, 67 ff. vorgetragene Deutung der Kap. 2 und 7 selber wieder modifiziert. An dieser wissenschaftlichen Ehrlichkeit wird kein Verständiger Anstoß nehmen, denn in ihr zeigt sich eben das lautere, selbstlose Streben des Forschers nach objektiver Wahrheit. Anderseits kann aber auch der genannte Nachtrag sicherlich noch nicht abschließend sein. Eine gewisse Schwäche der Beweisführung möchten wir ferner in der Behandlung des zweiten Punktes finden; der Verf. geht von der Voraussetzung aus, daß die zahlreichen Anspielungen des Buches auf die Geschichte der Seleuciden und Ptolemäer, in welchen die radikale Kritik nur vaticinia ex eventu erblicken will, nachträgliche erklärende Zusätze aus der Makkabäerzeit darstellen, aber wo beginnen jeweils diese Glossen, wo brechen sie ab? Nur in den seltensten Fällen gibt die Erklärung hierauf bestimmte Antwort.

Formale Bedenken haben wir vorerst — bis zu weiterer Begründung durch den Verf., auch gegen seine Methode in Erklärung einzelner Zeitangaben, so 1,1; 1,21 neben 10,1 (1,21 wird die Zeitangabe auf das Königtum des Cyrus in seiner Heimat, 10,1 auf das Königtum über Babylon gedeutet), ferner gegen die Deutung von maschiach 9,25. 26 (in V. 25, wird das Wort determiniert gefaßt und auf Cyrus bezogen, im unmittelbar folgenden Verse undeterminiert auf Onias III gedeutet); und endlich scheint uns der Verf. da und dort (namentlich S. XIII und 7 mit Beziehung auf II Chron. 36,6. 7) die Kraft des reinen Sprachbeweises doch zu überschätzen. Auch die sprachliche Fassung ist bisweilen zu kurz und für den nicht fachmännischen Leser kaum verständlich, so z. B. S. 69 die Notiz über „einen zweiten Sohn des Seleucus IV“ (gemeint ist ein jüngerer Bruder des nachmaligen

Königs Demetrius I).

Die angedeuteten Mängel des Werkes können jedoch nicht ins Gewicht fallen gegenüber seinen entschiedenen Vorzügen: ächt kritische Methode, Reife des Urteils und Beherrschung des sprachlichen Bestandes sowohl als der Litteratur verbürgen die wissenschaftliche Bedeutung dieses Kommentars. Die Erklärungen des fortlaufenden Textes, sowie die Inhaltsangaben sind gründlich und genau.

Die äußere Anordnung dieses Bandes weist gegenüber von den früheren Bänden Änderungen auf: eine Doppelübersetzung wird bloß für solche Abschnitte gegeben, an welchen MT und LXX stark voneinander abweichen. Die zweimalige Übertragung gilt dann nicht MT und Vulg., sondern Vulg. und LXX. Auch die schlechterdings notwendigen Kolumnentitel, die den beiden ersten Bänden leider fehlen, sind diesem Bande beigedruckt, ebenso am Schlusse ein alphabetisches Sach- und Namen-Register. Vetter.

Die **Religion Babyloniens und Assyriens** von **Morris Jastrow**, jr., Prof. d. semit. Sprachen an d. Univ. v. Pennsylvanien (Philadelphia). Vom Verf. vollständig durchgesehene u. durch Um- und Überarbeitung auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte deutsche Übersetzung. (Vollständig in etwa 10 Lieferungen zum Preise von je M. 1,50). Gießen, J. Ricker 1902, 1. u. 2. Lieferung V. 144 S. gr. 8°.

Das Werk beschäftigt sich ausschließlich mit der Religion Assyriens und Babyloniens, die es historisch-genetisch behandelt, schickt aber eine Einleitung voran, welche Aufschluß giebt über die Geschichte der Assyriologie und in gedrängtem Überblick über Geographie und Geschichte (letztere bis zur Einnahme Babylons durch Cyrus) Assyriens und Babyloniens orientiert (S. 1—50). Dann folgt S. 51 — 109 die babylonische Götterlehre in der ältesten Periode bis auf Hammurabi hin (c. 4500 bis c. 2300 v. Chr). Von S. 110 an wird das Pantheon zur Zeit Hammurabis gezeichnet. Inmitten dieses Abschnittes bricht die zweite Lieferung ab. Aus dem Vorwort ist ersichtlich, daß die späteren Lieferungen ins-

besondere auch eine Sammlung religiöser Texte „vollständig oder auszugsweise in genauer Übersetzung" bringen sollen.

Die Darstellung ist musterhaft klar. Erschöpfende Litteraturangaben und fortlaufende Verweise auf die publizierten assyrisch-babylonischen Texte geben die Möglichkeit, jede einzelne Frage weiter zu verfolgen. Ein besonderer Vorzug des Werkes liegt in dem im Vorwort betonten und in der Ausführung festgehaltenen Grundsatz, „nur solche Ergebnisse der Forschung aufzunehmen, die allgemeine Billigung gefunden haben und somit als endgiltig angesehen werden können". Damit stellt sich der Verfasser in einen wohltuenden Gegensatz zu einzelnen seiner Fachgenossen. Ganz konnte der Verfasser allerdings dem Babylonismus und dessen Vorliebe für kühne Kombinationen auf alttestamentlichem Gebiete sich nicht entziehen (vgl. die Deutungen von Sin, Nebo und Jona S. 74. 123. 129).

Wir glauben, daß diese gründliche Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion dem alttestamentlichen Exegeten gute Dienste leisten wird, und empfehlen das Werk nach dieser Richtung. In diesen beiden ersten Lieferungen allerdings, wo es sich ausschließlich um Texte handelt, die noch weit über die mosaische Zeit zurückliegen, sind die Beziehungen zum Inhalt der alttestamentlichen Litteratur noch sehr entfernte; immerhin sei auf die interessante Parallele zwischen der Bezeichnung Bels als des „großen Berges" und dem alttestamentlichen Gottesnamen sur „Fels" (S. 55) verwiesen. Vetter.

Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit, gesammelt aus der sahidischen, syrohexeplarischen und armenischen Übersetzung von Dr. **Franz Feldmann,** Prof. d. Theol. an der bisch. phil. theol. Fakultät zu Paderborn. Freiburg. Herder, 1902 IV. 84 S. 8°. Preis: M. 1,20.

Die Untersuchung ist in zwei Teile zerlegt: der erste (S. 5—19) berichtet über die „Textüberlieferung", der zweite (S. 20—84) bietet „Neue Beiträge". Der erste Teil giebt einen sorgfältig und genau gearbeiteten Überblick über Ausgaben und Handschriften des griechischen Originaltextes und der alten Übersetzungen (lateinisch,

syrisch, arabisch, armenisch, koptisch, äthiopisch). Der zweite Teil charakterisiert zunächst die drei im Titel genannten Übersetzungen (koptisch, syrohexaplarisch und armenisch) je einzeln für sich, nach ihrer Übersetzungsweise, ihren Fehlern und ihren Beziehungen zu den griechischen Handschriften und Rezensionen. Dann folgt von S. 41 ab, im Anschluß an die Reihenfolge der Kapitel, die Besprechung der einzelnen Varianten und ihrer Bezeugung.

Der Verf. (inzwischen als Extraordinarius an die kathol. theologische Fakultät zu Bonn berufen) spricht im Vorwort den Wunsch aus, daß „seine Erstlingsarbeit auf textkritischem Gebiete einigen Nutzen zu stiften und Fortschritt zu bewirken geeignet" sein möchte. Es kann dem Verfasser bezeugt werden, daß sein Ziel erreicht ist; die mit Gründlichkeit und Methode geführte Untersuchung bedeutet eine wesentliche Förderung der Textforschung zum Buche der Weisheit.

Vetter.

Die **apokryphen gnostischen Adamschriften** aus dem Armenischen übersetzt und untersucht von **Erwin Preuschen.** Gießen, Ricker, 1900. 90 S. gr. 8° (Sonderabdruck aus der Festschrift für Bernhard Stade).

Eusebius Kirchengeschichte Buch VI. und VII. aus dem Armenischen übersetzt von **Erwin Preuschen.** Leipzig, Hinrichs, 1902 V. 109 S. 8° (Texte und Unters. z. Gesch. der altchristlichen Literatur, herausgeg. v. O. v. Gebhardt und A. Harnack).

Die Sammlung der von Preuschen übertragenen Adamschriften umfaßt 8 Stücke (Leben Adams und Evas; Tod Adams; Erschaffung und Fall Adams; Austreibung aus dem Paradiese; Abel und Kain; Evangelium von Seth; Buße Adams und Evas; Adams Worte zu Seth). Zu Grunde liegt der von den venetianischen Mechitharisten 1896 nach drei Handschriften (in dem Sammelwerke „Die außerkanonischen Bücher des A. Test.") herausgegebene armenische Text. Voran geht eine kurze Einleitung, in welcher Preuschen gegen Conybeare, der den armenischen Text aus einer semitischen Vorlage ableiten wollte, die, wie uns scheint, wohlbegründete Ansicht vertritt, daß der Armenier aus dem Griechischen übersetzt hat. Auf die Übersetzung der Texte folgt von S. 47 ab eine sorgfältige

Untersuchung über den Charakter dieser armenischen Adamschriften. Das Ergebnis ist in kurzem folgendes: das eigentliche Interesse der Schriften gilt nicht Adam oder Eva, sondern Seth. Dies verweist ihren Ursprung in die Kreise der Sethianersekte. Und in der Tat deckt sich auch im wesentlichen der Grundgedanke der armenischen Apokryphen mit dem, was wir aus Epiphanius über die Lehre der Sethianer wissen.

In der zweiten Schrift überträgt Preuschen das 6. und 7. Buch der armenischen Kirchengeschichte des Eusebius. Der Grund warum nur diese beiden Bücher übersetzt wurden, liegt darin, daß dieselben in der syrischen Übersetzung, aus welcher die altarmenische geflossen ist, fehlen, so daß die armenische einigermaßen als Ersatz des syrischen Textes gelten kann. Der eigentlichen Übersetzung wird eine dankenswerte Untersuchung über Charakter und Wert der armenischen Version vorangeschickt (S. VII—XX). Im Wortlaut der deutschen Übertragung möchten wir an einigen Stellen Preuschens Auffassung beanstanden. Diese dubia der Reihe nach aufzuführen kann hier jedoch der Ort nicht sein, jedenfalls aber sollen sie uns nicht hindern, das Ganze als eine verdienstliche Leistung anzuerkennen.

Vetter.

Die **katholische Kirche in Armenien.** Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte von Simon Weber, Doktor d. Theol., a. o. Prof. d. Apologetik zu Freiburg i. B. Freiburg i. B., Herder 1903. XX. 532 S. 8°. Preis: M. 9.

Der Verf. bezeichnet seine Arbeit im Vorwort nur als einen Versuch, ein von europäischen Gelehrten bis dahin noch sehr wenig bebautes Gebiet in Bearbeitung zu nehmen. Dieser Versuch ist aber in der Tat ein Werk, für das dem gelehrten Verf. jeder Freund der armenischen Litteratur und Geschichte dankbar sein kann. Die Aufgabe, eine Geschichte der armenischen Kirche in ihren Anfängen zu schreiben, war eine sehr schwierige, wegen der eigentümlichen Beschaffenheit des in Betracht kommenden Quellenmaterials.

Die Quellen teilen sich nämlich in zwei Kategorieen, einerseits die zahlreichen, aber zerstreuten Nachrichten bei den griechischen und römischen Historikern, und andererseits die zusammenhängenden Darstellungen der nationalen Geschichte bei einheimischen Schriftstellern, vor allem bei Moses von Choren. Diese beiden Kategorieen geben für einzelne Perioden der armenischen Geschichte, so insbesondere für das letzte vorchristliche Jahrhundert und das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung je ein völlig verschiedenes Bild. Früher suchte man den offenkundigen Widerspruch zwischen den Nachrichten der Klassiker und denen der einheimischen Geschichtschreiber durch die Annahme auszugleichen, daß in den ersteren vom nördlichen, in den letzteren vom südlichen Armenien die Rede sei — ein ganz unhaltbarer Ausgleichversuch. Den richtigen Weg schlägt Weber ein, indem er in den Berichten der einheimischen Geschichtschreiber eine Mischung von Volkssage und ächter Geschichte erblickt, und nun diese Berichte an dem Maßstabe der griechisch-römischen Zeugnisse mißt. Es geschieht dies in dem sehr fleißig gearbeiteten Abschnitt § 3 „die Nachrichten über die ersten 3 Jahrhunderte" S. 55—104. Innerhalb der umfassenden Litteratur, welche die letzten Jahrzehnte zu dieser Frage gezeitigt haben, scheint dem Verf. nur Ein Beitrag entgangen zu sein, nämlich die äußerst gründlichen Artikel von Baumgartner (Professor an der Univ. Basel) über armenische Geschichte (und Geographie) in Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Dieselbe kritische Methode hält der Verf. ein in Behandlung der einheimischen Nachrichten über die Christianisierung Armeniens durch den hl. Gregor den Erleuchter und König Trdat in § 6 „Geschichte und Legende in den Quellen". Es handelt sich hier hauptsächlich um die Beurteilung von Agathangelos, Faustos, Zenob von Glak. Nur als Vermutung möchten wir den Gedanken äußern, ob nicht die Darstellung dieser Periode an Klarheit gewonnen hätte durch eine veränderte Disposition des Stoffes, indem nämlich dem ganzen Werke ein orientierender kritischer Abriß der armenischen Historiographie vorangeschickt worden wäre. An sich wäre es vielleicht im Interesse methodischer Übersichtlich-

keit gelegen gewesen, zuerst die formale Beschaffenheit der Quellen litterarkritisch zu prüfen, und dann erst auf diese litterarische Kritik in der sachlichen Darstellung die historische Kritik folgen zu lassen.

Der Verf. hat den ganzen Stoff in 4 Hauptteile zerlegt: I. „Vorgeschichte" S. 1—54, II. „die Begründung des Christentums" S. 55—231, III. „das vierte Jahrhundert, Krisen und Stürme" S. 232—383, IV. „die armenische Kirche unter der Fremdherrschaft, Glaubenskrieg und Sieg" S. 384—523. Auf Erörterung von Einzelheiten einzugehen verbieten mir Charakter und Raum dieser Zeitschrift. Ich kann aber mit bestem Gewissen diese erste deutsche Bearbeitung der armenischen Kirchengeschichte allen beteiligten Kreisen als eine gründliche, ächt wissenschaftliche Leistung empfehlen. Vetter.

Die Irrlehrer im Ersten Johannesbrief von Dr **Alois Wurm** [Biblische Studien Bd VIII H. 1]. Freiburg, Herder 1903. XII und 159 S. M. 3.50.

Eine wirklich zeitgemäße und im ganzen sehr gelungene Arbeit. Der Verf. stellt sich die Aufgabe, den Charakter der Irrlehrer in I Joh. festzustellen und kommt in seiner 2 Teile umfassenden Schrift zu dem Ergebnis: die in dem Briefe vom Apostel Johannes bekämpften Irrlehrer waren vorwiegend Judenchristen, welche Jesus von Nazareth zwar als einen großen Propheten, aber nicht als den gemäß der alttestam. Weissagungen erschienenen Messias und Sohn Gottes, nicht als den vom Himmel gekommenen Erlöser und Versöhner der Sünden anerkannten. Die Christologie derselben war sonach keine gnostische, sondern eine ebionitische. Weit gefährlicher als diese christologische Auffassung war die moralische Seite der Irrlehre; in dieser Beziehung aber handelt es sich nicht um gnostischen Antinomismus oder Libertinismus, vielmehr waren die „Antichristen" in I Joh. Nomisten, welche in die Burg des Dekalogs sich zurückzogen und die Autorität des alttestamentlichen sittlichen *νόμος* hoch stellten, das Gebot der Bruderliebe aber darin nicht verzeichnet fanden, sondern als eine überspannte Forderung des Apostels Johannes hinstellten.

Der Verf. wollte im Hinblick auf den engen Zusammenhang zwischen I Joh. und dem 4 Evangelium letzteres gleichfalls in den Kreis seiner Untersuchung ziehen, und gerade diese Ausführung (S. 24 — 52) verdient volle Anerkennung: der Evangelist führt den Beweis der Messianität und Gottheit Jesu unter Berücksichtigung der Gefahren, welche damals dem christlichen Glauben seitens ganz oder halb abgefallener Judenchristen drohten. Es ist auch mir nicht mehr zweifelhaft, daß sowohl im Evangelium als im Brief die Haupttendenz des Johannes wirklich zunächst gegen solche Elemente gerichtet ist; ich will mich darüber hier nicht des weiteren aussprechen, sondern auf meine eigene Arbeit hinweisen, welche eben die Presse verlassen hat. Dort wird jeder Leser deutliche Anzeichen davon erblicken, daß diese Erkenntnis und Überzeugung im Lauf der Beschäftigung mit den johanneischen Schriften bei mir siegreich sich Bahn gebrochen hat. In dieser Richtung muß sich m. E. die Verteidigung unsererseits gegenüber den Angriffen auf das 4. Evangelium und dem Brief des Johannes bewegen, und wer, wie der Verf. der vorliegenden Schrift, von dieser Grundlage aus einen Beitrag liefert, hat ein wahrhaft gutes Werk vollbracht. Einzelne Ansichten kann ich weniger billigen. Die Interpretation von Joh. 3, 22. 26; 4, 2; (S. 67) scheint mir nicht recht zu stimmen mit der Aussprache S. 25 f., wo mit Recht auf das Zeugnis des Täufers über Jesus als den im hl. Geiste Taufenden hingewiesen wird. Darnach muß doch wohl Jesus entsprechend dieser Prophetie im Unterschied von der johanneischen Wassertaufe „eine Geistestaufe" wirklich gespendet, nicht bloß versprochen haben, und wer 3, 25 ff. unbefangen prüft, wird finden, daß im Evangelium in der Tat „ein Wort" darüber steht, daß die Taufe Jesu eine höhere war als die des Johannes (S. 67). Bei der Behandlung der Stelle I. Joh. 2, 15 — 17 kommt W. auf den Begriff σάρξ im Evangelium (3, 6) zu sprechen (S. 116 ff.) und polemisiert gegen die gewöhnliche Auffassung von der Sündhaftigkeit „des Fleisches", indem er darlegt: der johanneische σάρξ-Begriff umfaßt das ganze vom göttlichen πνεῦμα noch unberührte Menschenwesen. Gut; aber wohnt denn in dem durch die natür-

liche Geburt hervorgebrachten Fleische nicht die Sünde? Darüber kommt man nicht hinweg. Darin gipfelt auch die Gegenüberstellung von σάρξ und πνεῦμα durch den Herrn Joh. 3, 6. Der Wert der Arbeit bleibt; ich gratuliere dem Autor zu seinem Erfolg.

Belser.

Geschichte des Leidens Jesu nach den 4 Evangelien dargestellt von Jos. **Grimm.** Erster Band. **2. Auflage** besorgt von Dr. **Jos. Zahn.** Regensburg, Pustet 1903. XVI und 616 S. Mk. 5.

Die erste von Grimm edierte Auflage des ersten Bandes der Leidensgeschichte, welcher mit der Darstellung des letzten Abendmahls beginnt, dann die Vorgänge am Ölberg, vor dem Synedrium und im Prätorium, sowie die Verurteilung Jesu behandelt, hat in der Quartalschrift 1895 S. 513 — 519 eine einläßliche Besprechung erhalten; es wurden dort einzelne Ausführungen des Autors als weniger beifallswürdig bezeichnet; und der Herausgeber der 2. Auflage hat nicht verfehlt, da und dort seine verbessernde Hand anzulegen. In erster Linie hat die Erörterung der Frage nach dem Tage des Passahmahles eine Umgestaltung, bezw. eine berichtigende Ergänzung in der Form eines eigenen Zusatzes erfahren. Z. erklärt die Verschiebungshypothese Grimms als unhaltbar (S. 121 ff.); auch für die Antizipationstheorie kann er sich nicht entscheiden, vielmehr betrachtet er den 14. Nisan als Tag des Abendmahls und den 15. Nisan als Tag des Todes Jesu. Hierin stimme ich ihm unbedingt bei; dagegen finde ich seine Erklärung der Worte Joh. 18, 28 „ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα" nicht probabel: während die große Masse der Juden ebenso wie der Herr zur gesetzlichen Zeit, am Abend des 14. Nisan, die Passahfeier gehalten hat, war diese von den Synedristen verschoben worden, zuerst auf den späteren Abend, dann infolge des Verlaufs der Ereignisse ein zweites Mal, so daß sie im Unterschied von den übrigen Juden in der Stunde der Anklage Jesu vor Pilatus in der Morgenfrühe des 15. Nisan das Passah wirklich noch nicht gegessen hatten. Ich betrachte diese Lösung schon aus dem Grunde für nicht glücklich, weil die Synedristen am Abend des 14. Nisan keinen Abhaltungs-

grund hatten und nicht, wie Z. annimmt, eine Botschaft von Judas über Jesus erhofften (S. 129); Judas kam zu ihnen erst in der Nacht ungefähr um 9 Uhr und zwar ganz *παρὰ δόξαν*. Doch ist dies immerhin von untergeordneter Bedeutung; die Hauptsache ist die Erkenntnis Z.'s, daß der Herr mit seinen Jüngern bei Abhaltung der Passahfeier den gesetzlichen Termin eingehalten hat. Hier muß ich aber auf ein nicht unwesentliches Versehen aufmerksam machen. Eben in dieser Erörterung interpretiert Z. (S. 133) die Worte des 4. Evangelisten 19, 31: *ἦν γὰρ μεγάλη ἐκείνη ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου* dahin: es war ein Wochensabbat, der zugleich in die Osterfeier einfiel; daher der besondere Charakter des Tages. Es lautet aber die richtige Lesart: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*. Die Erklärung wird demnach ganz anders lauten müssen. Mit Freuden hätte ich es begrüßt, wenn Z. auch in die Untersuchung Grimms über das Prätorium des Pilatus (Kap. 12 S. 492 ff.) selbständig eingegriffen hätte; es will eigentlich doch nicht befriedigen, wenn mit allem Nachdruck betont wird, daß das gewöhnliche Absteigequartier des römischen Landpflegers der Palast des Herodes auf dem Sion war (S. 493 und 517) und anderseits ohne Angabe durchschlagender Gründe behauptet wird, Pilatus habe an Ostern 783 in der Antonia gewohnt und dort das Urteil über Jesus gesprochen. Auch die Untersuchung Grimms über die Zeit der Aburteilung Jesu (S. 596) erscheint mir revisionsbedürftig. Im übrigen anerkenne ich gern den großen Fleiß und das Geschick Z.'s bei der Neubearbeitung des Buches und wünsche ihm die verdiente Anerkennung. Belser.

Corpus scriptorum eccles. latinorum editum consilio et impensis Academiæ litterarum Cæsareæ Vindobonensis. — 1 Vol. XXXX. S. Augustini De civitate Dei libri XXII. Pars II. Rec. E. Hoffmann 1900. V, 730 p. 8. M. 21, 60. — 2 Vol. XXXXI. S. Augustini De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divi-

natione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia. Rec. J. Zycha 1900. XLVI, 708 p. 8. M. 22. — 3 Vol. XXXXII. S. Augustini De perfectione iustitiæ hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem. Rec. C. F. Urba et J. Zycha. 1902. XXX, 333 p. 8. M. 11.—4. Vol. XXVI. S. Augustini Retractationum libri duo. Rec. P. Knöll 1902. XX, 217. p. 8.—5. Vol. XXXII. S. Ambrosii Expositio evangelii secundum Lucam. Rec. C. Schenkl. Opus auctoris morte interruptum absolvit H. Schenkl 1902. XL, 590 p. 8. M. 18, 40. Wien-Leipzig, Tempsky-Freytag.

1. Der erste Teil dieses Bandes konnte noch bei der letzten Besprechung der Wiener Kirchenväter-Ausgabe, 1900 S. 135—39, berücksichtigt werden. Der zweite Teil, der dem ersten bald nachfolgte, enthält die Bücher XIV—XXII des Gottesstaates. Da die Hss. und die Grundsätze, von denen sich der Hg. bei seiner Arbeit leiten ließ, schon im ersten Teil eine Stelle hatten, kann ich mich hier darauf beschränken, auf die frühere Anzeige zu verweisen. Die Register zu dem Werk, die wir jetzt erhalten, wurden von Weinberger bearbeitet, und sie bekunden im ganzen eine große Sorgfalt; doch dürfte das Namen- und Sachregister etwas ausführlicher sein.

2. Dieser Band enthält 13 kleinere Schriften Augustins. Die handschriftliche Überlieferung ist sehr mannigfaltig, daher bei der Kürze des uns zustehenden Raumes hier nicht auf sie einzugehen. Die Schriften lagen schon bisher in einem guten Texte vor, da schon den Maurinern treffliche Hss. zu Gebot standen. Die neue Ausgabe bringt immerhin noch Verbesserungen. Auf der andern Seite fehlt es aber auch nicht an einzelnen Verschlechterungen. S. 586, 11 ist sicher viam zu lesen, nicht vitam. Der Hg. erkannte nicht, daß Augustin hier Matth. 7, 14 vor Augen hatte. Wenn ein Philologe nicht so mit der hl. Schrift vertraut ist, um das bezügliche Wort des Herrn zu erkennen, sollte er eben, wie ich schon früher bemerkte, sich von einem Theologen unterstützen lassen. In dem Verzeichnis der Schriftstellen stehen die paulinischen Briefe nach den katholischen. Warum folgte Zycha nicht der gewöhnlichen und sonst auch in der Wiener Aus-

gabe beobachteten Ordnung? In solchen Dingen sollte doch Gleichheit herrschen.

3. Hier erhalten wir vier kleinere Schriften von Augustin, verfaßt in den Jahren 415—419 und gerichtet gegen die Pelagianer. Mit der handschriftlichen Überlieferung und mit der Textesrezension verhält es sich ähnlich wie beim vorigen Band. Zycha wurde bei der Arbeit durch Urba unterstützt, der mit der Ausgabe der übrigen Schriften gegen die Pelagianer beschäftigt ist. Statt voluit ist S. 256,24 wohl zu lesen noluit wie S. 211, 18; 257, 2.

4. Die Hss. zerfallen bei den Retraktationen in zwei Klassen. In der ersten Klasse stehen vier; die ältesten sind die von Corbie jetzt in St. Petersburg, 8. Jahrh., und die von Boulogne sur Mer, 9. Jahrh. Jene hat zwar durch Korrektoren eine vielfache Entstellung erfahren; ihr ursprünglicher Text läßt sich aber mit Hilfe der anderen wiederherstellen, und so wird sie als Führerin bei der Textesrezension benützt. Für die Berechtigung des Verfahrens wird einstweilen auf einige Stellen verwiesen; der nähere Beweis soll an einem andern Orte folgen. Insofern muß man mit dem Urteil noch etwas zurückhalten. Bedenken kann ich aber auch schon jetzt nicht unterdrücken, und soweit ich sehe, verdienen die Hss. der anderen Familie mehrfach eine größere Berücksichtigung, so namentlich S. 94, 10; 150, 9; 165, 14. S. 80, 4 wird die Führerin im Texte selbst verlassen, aber in den Verbesserungen mit Rücksicht auf 185, 14 ihre Lesart vinci aufgenommen. M. E. war die erste Entscheidung die richtigere; das convinci hat eine Parallele 139, 1; 187, 11 und in den Confessiones V, 14, 25 ed. Knöll 125, 5.

5. Die Ausgabe des Ambrosius wurde von Karl Schenkl übernommen. Wir erhielten von ihm in dem in zwei Teile zerfallenden 32. Band 1896/97 bereits die kleineren exegetisch-homiletischen Schriften des Kirchenlehrers. Er konnte auch noch den Lukaskommentar in Angriff nehmen, wurde aber während des Druckes vom Tode ereilt, und sein Sohn Heinrich Schenkl führte so die Arbeit zu Ende. Den ersten Rang nimmt unter den Hss. die Hs. von Bobbio aus dem 7. Jahrhundert ein. K. Sch. erkannte aber ihre große Bedeutung erst im Laufe der Arbeit, und da er ihr die entsprechende

Stellung auch jetzt noch nicht einräumte, der kritische Apparat zu knapp gehalten wurde und nicht ganz fehlerfrei ausfiel, gab der Sohn zu den ersten 16 Bogen, die noch zu Lebzeiten des Vaters gedruckt wurden, ein adnotationis supplementum (S. 529—54) bei, in das aber auch die Verbesserungen zu seiner eigenen Arbeit Aufnahme fanden und die Stellen eingezeichnet wurden, die Beda dem Kommentar entlehnte. Dem Bande ist wie bei den früher erschienenen Ambrosiusschriften in dankenswerter Weise außer der textkritischen auch eine litterarhistorische Einleitung beigegeben. Zu S. 178, 1 war I Kor. 11, 19 anzuführen. Die Citate S. 263, 15. 18 sollten je eine Zeile später stehen. Funk.

Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten von **A. Harnack.** Leipzig, Hinrichs 1902. XII, 561 S. gr. 8. Preis 9 M.

Die Mission und Ausbreitung der christlichen Religion in den ersten drei Jahrhunderten ist bisher monographisch nicht beschrieben worden. H. kann daher auf den Dank der wissenschaftlichen Welt rechnen, indem er die Arbeit in Angriff nahm. Einige Punkte wurden von ihm schon früher erörtert, und die bezüglichen Abhandlungen gingen in erweiterter und verbesserter Gestalt in das vorliegende Werk über, in dem das ganze Gebiet zur Darstellung kommt. Dasselbe zerfällt in vier Bücher. Das erste und einleitende Buch handelt von dem Judentum, seiner Verbreitung und Entschränkung, von den äußeren und inneren Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion, von Jesus Christus und der Weltmission nach den Evangelien, von dem Übergang von der Juden- zur Heidenmission. Das zweite Buch stellt dar die Missionspredigt in Wort und Tat, das dritte die Missionäre, die Modalitäten und Gegenwirkungen der Mission, das vierte die Verbreitung der christlichen Religion. Das Thema konnte, namentlich für den Anfang der in Betracht kommenden Zeit, nicht behandelt werden, ohne daß sich die theologische Grundanschauung des Verf. geltend machte; für den größeren Teil des Werkes fällt aber dieselbe nicht besonders ins Gewicht, und jeder kann sich hier

an der Darſtellung erfreuen. Einige Partieen ſtehen zu dem Thema in einer loſeren Beziehung, und wenn ſie auch nicht ganz auszuſcheiden waren, ſo hätte ſich bei ihnen aus jenem Grund m. E. eine ſtraffere Zuſammenfaſſung empfohlen. Indeſſen will ich auf meinem Urteil hier nicht beſtehen, um ſo weniger, als man andererſeits durch den Reichtum deſſen, was hier geboten wird, hinreichend entſchädigt wird. Daß die Ausführung auch ſonſt eine ſehr ſorgfältige und erſchöpfende iſt, braucht bei der bekannten Gelehrſamkeit des Verf. nicht beſonders hervorgehoben zu werden.

Dem erſten Buch iſt ein Exkurs über das angebliche Apoſtelkonzil von Antiochien beigegeben, die Kanones der Synode werden abgedruckt und erörtert. Dazu iſt zu bemerken, daß die Kanones nicht bloß von W. Bickell, ſondern ſorgfältiger aus der von jenem benützten Münchener Hſ. durch Lagarde in den Reliquiae iuris eccl. ant. gr. 1856 p. 18—20, unter Heranziehung zweier weiteren Hſſ., aber mit willkürlichen Emendationen durch Pitra in Monumenta et hist. iuris eccl. Graec. 1864 I, 88—95 ediert wurden. H. verweiſt die Fälſchung ins 4. Jahrhundert, indem er meint, daß Innocenz I in dem Brief an Alexander von Antiochien ſie kenne. Ich glaube, daß die hier erwähnte Schöpfung des Namens Chriſten und der conventus apostolorum celeberrimus einfach auf die hl. Schrift zu beziehen iſt, auf AG. 11, 26 und Gal. 2, 11—21, und dieſe Auffaſſung verdient um ſo mehr den Vorzug, als der 4. (8.) Kanon trotz der Gegenbemerkungen Harnacks von dem Bilderkult zu verſtehen iſt und gleich ihm auch die Schlußworte, betreffend die 85 Apoſtoliſchen Kanones, die zwar von den bisherigen Editoren nicht aufgenommen, ſelbſt in den Noten nur von Lagarde erwähnt wurden, aber in allen drei Hſſ. ſtehen, über das 4. Jahrhundert herabweiſen. Funk.

Kirchengeſchichte von D. **K. Müller,** Prof. d. ev. Th. in Breslau. Zweiter Band. Erſter Halbband. Mit einer Karte über die Verbreitung der Reformation in Deutſchland und der Schweiz von 1524 bis Anfang der ſechziger Jahre (Grundriß der theologiſchen Wiſſenſchaften IV, II, 1). Tübingen und Leipzig, Mohr 1902. XV, 571 S. gr. 8. M. 9, 60.

Der erste Band dieser Kirchengeschichte erschien 1892 und wurde 1893 S. 339—42 angezeigt. Bezüglich der Eigenart des Werkes sei auf diesen Bericht verwiesen. Der vorliegende zweite Band enthält den letzten Zeitraum des Mittelalters, von 1270 an (S. 1—176), und den Anfang der Neuzeit, die religiöse Neuerung bis 1560 (S. 177—549). Der erste Teil umfaßt also rund $2^1/_2$ Jahrhunderte, der zweite ein halbes Jahrhundert; jener überragt also diesen zeitlich um das Fünffache, während er in der Darstellung nur etwa ein Drittel des Bandes einnimmt, obwohl einige Partieen hier ausführlicher behandelt wurden, als es sonst bei Protestanten üblich ist. Die Ungleichheit erklärt sich aus der höheren geschichtlichen Bedeutung, die der Anfang der Neuzeit, zumal für den evangelischen Theologen hat, indem die während des Mittelalters im Abendland bestehende religiöse Einheit gebrochen wurde und neben der alten Kirche in einer Reihe von Ländern eine neue ins Leben trat, und sie ergab sich insbesondere durch die eingehende Darstellung, die der deutschen Reformationsgeschichte bis zum Augsburger Religionsfrieden gewidmet wurde (S. 177—456). Man kann fragen, ob eine solche Ausführlichkeit einem Grundriß entspricht. Der Verf. fühlte dies selbst, da der Plan des Werkes dadurch eine Änderung erfuhr. Er glaubte aber der Aufforderung nicht widerstehen zu sollen, die ihm von den verschiedensten Seiten aus zuging, die Fortsetzung des Werkes nicht so knapp zu gestalten, wie ursprünglich bestimmt war; und man wird sich mit dem Verfahren um so eher einverstanden erklären können, als der bezügliche Abschnitt trefflich bearbeitet ist und allen willkommen sein wird, die sich von dem Gang und der Ausbreitung der religiösen Neuerung in Deutschland bei der Vielheit seiner Territorien eine nähere Kenntnis verschaffen wollen.

Der Zeitraum, den der Band umfaßt, ist derjenige, in dem die Urteile nach dem Stand der Konfession am meisten auseinandergehen. Der Verf. bemüht sich auch hier, seinem Beruf als Historiker gerecht zu werden. Er erklärt es für falsch, im Ende des Mittelalters nur den fortschreitenden Abfall von der Kirche zu sehen (S. 159), und urteilt andererseits frei über Luther und

die übrigen Reformatoren. Bei all dem konnte es aber nicht fehlen, daß sich seine protestantische Auffassung in einer Weise geltend macht, mit der sich nicht befreunden kann, wer anders über Christentum und Kirche denkt. Eine Differenz ist hier unvermeidlich, und eben deshalb kann von einer Auseinandersetzung über die einschlägigen Punkte abgesehen werden. Ich beschränke mich, zum Schluß auf ein Versehen S. 94 hinzuweisen. Die erste Synode, die auf Grund des Konstanzer Dekretes Frequens ins Leben trat, wurde nicht nach Padua, sondern nach Pavia berufen. Funk.

Études d' histoire et de théologie positive par **P. Batiffol**, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. Paris, Lecoffre 1902. VIII, 311 p. 8.

Vier Studien werden uns hier geboten. Sie betreffen die Arkandisziplin, die Anfänge der Buße (S. 43—222), die ursprüngliche Hierarchie, die Agape (S. 277—311). Die zwei letzten Abhandlungen sind schon früher erschienen, in der Revue biblique 1895 und im Dictionnaire de théologie 1901. Wir erhalten sie jetzt zum zweitenmal und zum Teil in neuer Gestalt. Der Verf. ist den Lesern keine unbekannte Persönlichkeit; die Quartalschrift hatte von ihm schon eine Reihe von tüchtigen Arbeiten anzuzeigen. Im vorliegenden Buch kommen Probleme zur Behandlung, die zu den schwierigsten in der Kirchengeschichte gehören. Es ist interessant, darüber einen Mann von der Begabung und Gelehrsamkeit des Verfassers zu hören, und man wird seiner Darlegung mit Freude und nicht ohne Gewinn folgen. Auf der anderen Seite begreift es sich aber auch, daß man den einen und anderen Punkt anders anschaut als der Verf., das liegt in der Natur der Sache. Zwei der Studien haben mir zu einer eingehenderen Untersuchung Anlaß gegeben; ich äußerte mich über die Arkandisziplin in der Quartalschrift 1903, über die Agape in der Revue d' histoire ecclésiastique 1903. Hier möchte ich die Aufmerksamkeit besonders auf die zweite und umfangreichste Studie lenken. In derselben war vor allem die Behandlung der bekannten drei Kapitalsünden oder die öffentliche Buße im Altertum zu erörtern. Es freut mich, in

der Hauptsache mit dem Verf. mich hier in Übereinstimmung zu befinden, und noch mehr, in einigen Punkten durch seine Arbeit gefördert worden zu sein. Des weiteren wird zu beweisen versucht, daß es für die unter den Kapitalsünden, aber über den läßlichen Sünden stehenden Vergehen eine Buße mit priesterlicher Absolution gegeben und daß diese Buße im Unterschied von jener eine öftere gewesen sei. In der Tat gab es eine Buße auch für leichtere Sünden. Tertullian bezeugt sie, indem er De pudicitia c. 18 von der Buße sagte, daß sie aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut maioribus et inremissibilibus a Deo solo. Sie war den Sünden entsprechend, naturgemäß leichter als die andere, und die betreffenden Sünder erlangten bereits auch zu der Zeit die kirchliche Absolution, wo diese den Kapitalsündern noch vorenthalten war. Aber weiter scheint sie sich an der anderen Buße nicht eigentlich oder wesentlich unterschieden zu haben, und der zweite Unterschied hob sich mit der Zeit, indem den Kapitalsündern allmählich auch die kirchliche Absolution zu teil wurde. Wenn die „leichteren Vergehen" derart waren, daß sie den Ausschluß aus der Kirche zur Folge hatten, gab es schwerlich, jedenfalls nicht allgemein, eine öftere Rekonziliation, sondern es galt auch für sie der alte Grundsatz: es gibt nur eine Buße. Es ist gut, daß B. die Aufmerksamkeit auf den Punkt lenkte oder die Frage wieder ernstlich anregte; aber zur Lösung bedarf es einer eingehenderen und umfangreicheren Untersuchung, als er sie bietet. Es seien noch zwei Bemerkungen gestattet. Ob Cyprian Ep. 16,2 die fragliche Buße vor Augen hat, ist m. E. nicht ganz sicher, da die minora peccata, von denen er spricht, nach dem Zusammenhang, als Gegensatz zur Idololatrie, von den Unzuchtssünden sich verstehen lassen. Noch weniger vermag ich Ep. 108 Leos I (PL. 54, 1011) auf sie zu beziehen. Daß sich Leo c. 5 an unumquemque Christianum wendet, beweist nichts; denn ganz abgesehen davon, daß das Wort Christianum in einigen Hss. fehlt, darf man bei Interpretation der Stelle nicht außer acht lassen, daß Leo nach seiner ausdrücklichen Erklärung c. 1 einfach die regula ecclesiastica de statu paenitentium darlegen will. Funk.

1. **Symbolik des Kirchengebäudes** und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus von Dr. **J. Sauer.** Mit 14 Abbildungen im Text. Freiburg i. Br. Herder 1902. XXIII, 410 S. gr. 8. M. 6, 50.
2. **Christus- und Apostelbilder.** Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen. Von **J. E. Weis-Liebersdorf** Dr. phil. et theol. Mit 54 Abbildungen. Ebd. 1902. IX, 124 S. Lex. 8. M. 4.

1. Die vorliegende Schrift will eine vollständige, systematische Untersuchung der symbolischen Elemente am Gotteshaus in ihrem Ursprung, ihrer Fortentwicklung, ihrer Verwendung in der Kunst und ihrem Zusammenhang mit der mittelalterlichen Kultur bieten (S. 47). Als litterarische Grundlage dienen die liturgischen Schriften der im Titel genannten Männer, denen deshalb in der Einleitung ein entsprechender Abschnitt gewidmet ist. Die Ausführung zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teil kommen zunächst die allgemeinen Gesichtspunkte zur Sprache: die heilige Schrift und die Symbolik, die Symbolik der Zahlen und der Himmelsrichtungen, und dann wird in zehn Kapiteln das Kirchengebäude und seine Einrichtung erörtert. Der zweite Teil handelt von den Beziehungen der Kirchensymbolik zu der bildenden Kunst. Die Untersuchung führt zur Bestätigung der Anschauung, nach der die liturgischen Schriften des Mittelalters nicht Programmschriften für die Künstler waren, diese vielmehr aus dem stets sich erneuernden Born der symbolischen Tradition schöpften. Besonders ausführlich und beachtenswert ist die Ausführung über die Bildercyklen an den Kirchenportalen und Kirchenfassaden (S. 308—375). Die Arbeit ruht auf den ausgedehntesten Studien. Der Verf. erweist sich als ein Mann von Talent, gutem Urteil und tüchtiger Schulung. Aufgefallen ist mir, daß stets nur die Apostolischen Konstitutionen berücksichtigt werden, nicht auch deren Grundschrift oder die Didaskalia, auf deren Bedeutung doch in der letzten Zeit wiederholt hingewiesen wurde. Über einige Punkte wird man etwas anders urteilen; der Gegenstand bringt dies mit sich. Im ganzen ist die

Schrift als eine treffliche und zuverläſſige Arbeit zu empfehlen.

2. Die früheren Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand litten zu einem erheblichen Teil unter dem Mangel an genauen Abbildungen der alten Kunſtdenkmäler. Durch die Zuhilfenahme der Photographie trat in der letzten Zeit eine Wendung zum Beſſeren ein, und ſo war für die vorliegende neueſte Unterſuchung eine zuverläſſigere Grundlage vorhanden. Der Verf. bekundet eine allſeitige Kenntnis der künſtleriſchen wie der ſchriftlichen Quellen, und die Schrift darf als eine Förderung der Wiſſenſchaft bezeichnet werden. Beſonders beachtenswert iſt die Ausführung über die gnoſtiſchen Apokryphen als Quelle des jugendlichen Chriſtustypus. Ob aber das Urteil über den Baſſusſarkophag, der in dem zweiten Teil eine wichtige Stelle einnimmt, daß er in die erſte Hälfte des 3. Jahrhunderts oder noch eher in die antoniniſche Zeit gehöre (S. 88), richtig iſt, iſt mir vorerſt noch ſehr zweifelhaft. Funk.

Confutatio Lutheranismi Danici anno 1530 conscripta a Nicolao Stagefyr seu Herborneo O. F. M. nunc primum edita a Ludovico Schmitt S. J. Ad Claras Aquas 1902. VIII, 318 S. 8.

L. Schmitt beſchäftigt ſich ſeit geraumer Zeit mit der däniſchen Reformationsgeſchichte. Beweis ſeines Fleißes ſind ſeine Monographien über den Karmeliter Paulus Heliä 1893, Johann Tauſen 1894, Nikolaus Stagefyr oder N. Herborn 1896, und die Schrift: Die Verteidigung der katholiſchen Kirche in Dänemark gegen die Religionsneuerung im 16. Jahrhundert 1899. Den Namen Stagefyr, der auf dem Titel der dritten Schrift erſcheint, legten die Dänen einem Kölner Theologen bei, der den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag von Kopenhagen 1530 anwohnte. Die Bezeichnung iſt ein Spottname, und hinter demſelben ſteckt, wie Sch. nachwies, der Franziskaner Nikolaus Herborn. Bei ſeinen Studien ſtieß Sch. auf der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen auf eine ziemlich umfangreiche lateiniſche Schrift, eine Widerlegung der Antworten, welche die lutheriſchen Theologen in Dänemark 1530 auf die gegen

ſie wegen Irrlehren und geſetzwidriger Handlungen von den Biſchöfen erhobenen Klagen gegeben hatten. Der Verfaſſer iſt nicht genannt. Es gelang aber Sch., als ſolchen Stageſyr oder Herborn zu ermitteln, und in der erwähnten Monographie über den Theologen veröffentlichte er bereits einen Auszug aus der Schrift. Ebenſo widmete er ihr in ſeiner oben angeführten vierten Schrift einen längeren Abſchnitt. In der vorliegenden Publikation tritt endlich die Schrift ſelbſt ans Licht. Der Text wird mit erläuternden Anmerkungen, beſonders Parallelen aus anderen Schriften Herborns begleitet; eine Einleitung belehrt über die Geſchichte, den Charakter und Autor der Arbeit; ſorgfältige Regiſter erleichtern ihre Benützung. Die Schrift iſt ſtiliſtiſch und theologiſch für die damalige Zeit eine hervorragende Leiſtung, und dem Herausgeber gebührt Dank für ihre Veröffentlichung. Funk.

Raſſe und Milieu. Von **Heinrich Driesmans**. Berlin 1902. Joh. Stade X, 235 S. M. 2, 50.

„Kulturprobleme der Gegenwart" nennen ſich unter der Leitung Leo Bergs herausgegebene Schriften, welche die großen Fragen der Gegenwart in Einzeldarſtellung behandeln, die typiſchen Erſcheinungen der modernen Kultur in ihren Urſachen unterſuchen, kritiſch beleuchten und darſtellen. Bis jetzt ſind erſchienen: Die Ekſtaſe von Achelis; die Bodenreform von Damaſchke, Wir und die Humanität von Klaar. Als vierter Band reiht ſich obiges Buch an. Das Thema iſt ſehr intereſſant für jeden, welcher einen offenen Sinn für die Geſchichte und das Leben der Menſchheit hat, aber es iſt auch ſehr ſchwierig, weil zahlreiche Faktoren zuſammengewirkt haben, um den Völkern der Gegenwart ihren Charakter aufzudrücken, die unmöglich genau geſondert und in ihrer Wirkung abgeſchätzt werden können. Der Verf. zeigt ſich mit ſeinem Gegenſtand ſehr vertraut und iſt auch bemüht, einen höheren Standpunkt einzunehmen, indem er die materialiſtiſche Erklärung Lubbocks und Taines, welche nur die umgebende Natur als Urſache des Völkercharakters anerkennen wollten, abweiſt aber auch Ammon u. Gobineau nicht ganz zuſtimmt. Während er aber mit Recht für das Milieu einen ent-

wicklungsfähigen Keim fordert und die Raſſenanlage betont, macht er dem Entwicklungsprinzip doch ſo große Zugeſtändniſſe, daß ein Unterſchied vom Naturalismus kaum mehr wahrzunehmen iſt. Es lautet nicht gerade vertrauenerweckend, wenn die Einteilung der Raſſen mit Häckel und Fr. Müller begonnen wird, obgleich der Verf. bei den vier farbigen Raſſen ſtehen bleibt. Im Verlauf erfährt man aber, daß für die geiſtige wie für die leibliche Abſtammung des Menſchen der darwiniſtiſche Standpunkt für ſelbſtverſtändlich angenommen wird und die verſchiedenen Schädel (Neandertal u. a.) ohne weiteres dafür in Anſpruch genommen werden. Daß die „Cannſtadterraſſe," welche Quatrefages aus Mißverſtändnis bildete, aber ſchon die Naturforſcherverſammlung in Ulm wieder gründlich abgethan hat, noch Bürgerrecht genießt, iſt etwas auffallend. Noch weniger kann die Lang- und Rundkopftheorie, welche auf den bekannten Gegenſatz von Ungläubigen und Gläubigen, z. B. die Katholiken hinausgeſpielt wird, ohne Beanſtandung hingenommen werden. Trotz mongoliſcher Urahnen, keltogermaniſcher Einwanderung und ſlaviſcher Blutmiſchung wird es nie gelingen, ſolche Gegenſätze ohne Willkür herauszukonſtruieren. Sehen wir von dieſen leider heutzutag unter den Gebildeten, nicht unter den Gelehrten, weitverbreiteten Lieblingsmeinungen ab, ſo müſſen wir anerkennen, daß die Schrift viel Belehrendes für die Volks- und Menſchenkunde enthält und auch gegen die moderne philiſterhafte Oberflächlichkeit manches treffende Wort ſagt. Beſonders gilt dies von den Ausführungen über das deutſche Volk, mit dem der Verf. ſchließt, denn er beſpricht: 1. Urmenſch und Urmilieu; 2. das allgemeine Naturmilieu; 3. die Raſſenmilieu Europas; 4. die Zuchtwahl der weißen Raſſe; 5. das germaniſch-deutſche Kulturmilieu; 6. das individuelle Milieu. Schanz.

Die Geſchichte des Meßopfer-Begriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Weſen des unblutigen Opfers. Von Dr. Fr. Ser. **Renz**, Regens des b. Prieſterſeminars in Dillingen a. D. II. Neuzeitliche Kirche. Im Selbſtverlag des Verfaſſers. In Kommiſſion Dr. S. P. Datterer & Cie. Freiſing 1902. IV, 506, XIX S.

Den ersten, grundlegenden Band dieses Werkes habe ich Jahrg. 1902 S. 394 ff. angezeigt. Der vorliegende Schlußband ist mehr den neuen Theorien als dem alten Glauben gewidmet, denn die Neuzeit hat infolge der Leugnung des Meßopfers durch die Reformation vor allem ihren Scharfsinn in der Ausbildung neuer Theorien bekundet. Der natürliche Ausgangspunkt war daher die tridentinische Definierung des eucharistischen Opferbegriffs. Die sich daran anschließenden eucharistischen Opfertheorien bespricht der Verf. mit Rücksicht auf ihre Entstehung (Cuestas Maktations-, Casales Mortifikations- und Galens Transmutations-Theorie), ihre Blüteperiode (Lessius, Vasquez, Bellarmin, Lugo, Suarez), die Periode der Auswahl (Dominikaner, Karmeliten, Jesuiten) und ihre Darstellung im letzten Jahrhundert (Fortdauer des blutigen Opfers, Destruktionstheorien, Reaktion). Mit einem kurzen Rückblick auf die Geschichte und der Feststellung des „wahren traditionellen Begriffs vom Wesen des eucharstischen Sakrifiziums" schließt er die gelehrte Untersuchung ab.

Die einhellige Lehre der Kirche seit ihrem Bestande faßt der Verf. gleich Eingangs dahin zusammen, daß die Feier des eucharistischen Sakramentes die einzige offizielle Opferfeier der Christenheit sei und wesentlich darin bestehe, daß unter Dankgebeten und Lobpreisungen das Sakrament des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein hergestellt und genossen werde. „Auch hatte die Christenheit über den Grund, aus welchem die Konfizierung und Sumierung dieses Sakramentes eine Opferhandlung genannt wurde, völlige Klarheit: sie war das von Christus ihr gegebene sichtbare Bild seines blutigen Opfertodes." Als Zweck betrachtete man, die den gläubigen Sünder heilsam erschütternde und mit Hoffnung und Liebe erfüllende Erinnerung an den Tod Jesu recht lebendig zu erhalten und dadurch eine immer fortschreitende Annäherung der Menschheit an Gott und seine Heiligkeit zu erwirken. Diese Lehre sei von der Kirche auf dem 4. Laterancnse ausgesprochen und von den vortridentinischen Theologen gegen die Reformatoren verteidigt worden, aber zu einer eingehenden Untersuchung des formalen Begriffs des Opferaktes sei es erst auf

dem Konzil zu Trient gekommen. Mit Recht hebt der Verf. bei der Darstellung der Lehre des Tridentinums den Gegensatz zu den Reformatoren hervor. Dem bloßen „Empfangen" mußte das „Darbringen, Hingeben", der bloßen Erinnerung an den Tod Jesu die Repräsentatio, Darstellung dieses Todes gegenübergestellt werden. Damit war gegeben, daß die Konsekration den Anfang des Opfers bildet, weil erst durch sie der wahrhafte Opferer, Christus hergestellt wird, denn die Selbstdarbringung Christi ist das Wesen des Opfers. In der Definition des Tridentinums ist also in Wahrheit die ununterbrochene, einhellige Tradition, die auf der h. Schrift fußt, dargestellt. Ich anerkenne durchaus die Bedeutung dieser gründlichen Untersuchung über die Geschichte und Lehre des Tridentinums, doch scheint mir der Verf. die Tragweite der letzteren etwas abzuschwächen. Das Repräsentieren und Darbringen ist ja wohl die Hauptsache, aber die Konsekration unter zwei Gestalten ist doch die Voraussetzung dafür. Konsekrieren und Sakrifizieren oder Offerieren können nicht so streng unterschieden werden. Darbringen ist wohl der Gegensatz zum Empfangen, = dem Vater vorstellen, nicht töten, aber es setzt doch die Konsekration voraus und da diese Christus durch den Priester bewirkt, so läßt sie sich nicht vom Opfercharakter trennen. Dies zeigt der Verf. auch bei der Besprechung des Katechismus, indem er zuerst instauratur = neuerdings gehalten, dann aber = erneuert deutet, aber allerdings eine besondere Erklärung beifügt.

Am meisten Interesse erwecken die Ausführungen über die verschiedenen, künstlichen Theorien. Besonders zu beachten sind die Schlachtungstheorie, als deren Begründer der Verf. nicht Lessius sondern Cuesta nachweist, die Tötungstheorie des Casale, der mit Scotus eine Sistierung der sensuellen Tätigkeit annimmt, und die Transmutationstheorie des Galenus, der eine Immutation von Brot und Wein zu Grund legt. Von da an beginnt das Suchen des Opferakts, das der Verf. mit einiger Ironie schildert. Zwar bin ich mit ihm der Ansicht, daß die Theologen in der Tat Unerklärliches erklären wollten, und kann mich mit den gezwungenen Versuchen, irgend eine Art von Tötung nachzuweisen, nicht befreunden, aber

andererseits muß ich doch auch gestehen, daß die allgemeinen Untersuchungen über Geschichte, Begriff und Wesen des Opfers nicht so überflüssig sind, wie sie der Verf. darstellt. Freilich ist das Meßopfer durch seine Beziehung zum Kreuzesopfer einzigartig, aber wenn die h. Schrift beim letzteren von dem allgemeinen Begriff des Opfers ausgeht, so muß dieser auch beim wahren und eigentlichen Opfer des N. Bundes berücksichtigt werden. Die reale Gegenwart des Leibes und Blutes als Bild oder Repräsentation genügt nicht. Dies hat mich dazu geführt, mit Scheeben die allgemeinere Auffassung des Opfers und mit Möhler das Fortleben Christi in der Kirche zu betonen. Für beide Teile bietet die Religionsgeschichte und die Dogmengeschichte Anhaltspunkte wie der Verf. wiederholt selbst zu verstehen gibt, wenn er auch behauptet, der Satz, daß zum Opfer eines lebendigen Gegenstandes nicht dessen Tötung gehöre, widerspreche der gesamten Tradition. Gerade Augustinus, auf dessen celebratio sacramenti corporis und incorporatio der Verf. verweist, hat mich in dieser Auffassung bestärkt. Doch ist zuzugeben, daß vielfach dieser Punkt zu wenig berücksichtigt wird. Es ist verdienstvoll vom Verf., daß er die Schwierigkeiten der verschiedenen, einander widersprechenden Theorien nachgewiesen und die lebendige Teilnahme der Gläubigen hervorgehoben hat. Besonders möchte ich auf die Zusammenfassung im letzten Abschnitt aufmerksam machen. Der Verfasser bezeichnet hier die Messe als Sakramentsfeier und definiert das Wesen des eucharistischen Oferaktes also: „Unter dem formalen Wesen des unblutigen Sakrifiziums des neuen Bundes versteht man die objektive und subjektive Vollziehung des Kommunion-Sakramentes mittelst des in Brots- und Weinsgestalt erscheinenden wesenhaften Leibes und Blutes Jesu Christi". Schanz.

---

1. **Theologische Prinzipienlehre.** Lehrbuch der Apologetik von **Andreas Schill,** Dr. und a. o. Prof. der Theol. an der Universität Freiburg i. Br. 2. Auflage, neu bearbeitet von Oskar Witz, Repetitor am Erzb. Priesterseminar zu St. Peter. Paderborn, Ferd. Schöningh 1903. XIII, 515 S.

2. **Apologie des Christentums.** Von Dr. **Hermann Schell,** Prof. der Apologetik an der Universität Würzburg. 1. Band: Religion und Offenbarung. Zweite, vermehrte Auflage. Paderborn, Ferd. Schöningh 1902. XXXVIII, 482 S.

Beide Werke sind unsern Lesern bereits bekannt (1896 S. 156 ff. 1902 S. 299 ff.). Da eine wesentliche Änderung in der Auffassung und Anlage nicht stattgefunden hat, so können wir uns auf wenige Bemerkungen beschränken.

1. Da der Verf. im J. 1896 gestorben ist, so mußte für die neue Auflage eine andere Kraft gewonnen werden. Diese wurde mit Recht im Kreise der Freunde des Verewigten gesucht. Der Herausgeber hat es sich zum Grundsatz gemacht, das Werk des anerkannt ausgezeichneten Lehrers möglichst unverändert der Nachwelt zu erhalten, und beschränkte sich neben formellen und einigen wenigen sachlichen Änderungen auf die Berücksichtigung der neuesten Literatur. Dabei glaubte er die in jüngster Zeit auftretenden apologetischen Irrtümer nicht unerwähnt lassen zu dürfen. Wenn ich recht vermute, so sind darunter vor allem Schells Schriften, besonders die oben genannte gemeint. Denn während im Register der ersten Auflage Schell gar nicht erwähnt ist, wird er in dem Register der zweiten Auflage mit neun Stellen allerdings aus den erst unterdessen erschienenen apologetischen Schriften bedacht. Es wird S. 3 geradezu bemerkt: „Als verkehrt und verderblich ist deshalb die apologetische Methode Schells abzuweisen". Die ontologische Betrachtungsweise desselben wird auch anderwärts wiederholt getadelt. Diese hat gewiß ihre Schwächen und es gehört das unbedingte Vertrauen eines „Wahrheitssuchers" wie Schell dazu, um mit solcher Zuversicht auf den inneren Wert der Wahrheit allen Einwänden zu begegnen, aber sie hat doch auch neben der aristotelisch-scholastischen Methode ihre Berechtigung und wird auf diejenigen, welche nicht von Jugend an in diese eingelebt sind, und deren gibt es nicht wenige, einen größeren Eindruck machen als die stereotypen Verweisungen auf bekannte Autoritäten. Der Herausgeber hat namentlich in der Einleitung diese Richtung des Werkes noch gesteigert. Dagegen gebe ich zu, daß den inneren Kriterien

nicht die erste Stelle eingeräumt werden kann und die historische Begründung nach wie vor eine wesentliche Aufgabe der Apologetik bleibt, wenn auch die „Evidenz" nicht immer so evident ist, wie der Herausgeber meint. Dies ist der Fall, so lange man gläubige Zuhörer und Leser hat, ändert sich aber bei kritischen und skeptischen Lesern. Schon die Geschichte der Bibelkritik bietet einen Beweis hiefür. Im übrigen ist aber das Streben des Herausgebers, das Werk neu zu bearbeiten gelungen. Schon die Überschriften und Einteilungen lassen die bessernde Hand erkennen. Der Kleindruck gab Gelegenheit, das weniger Wichtige auszuscheiden, die Verweisung der Zitate in die Anmerkungen macht die Lektüre etwas angenehmer. Auch stilistisch wurde vieles verbessert und geglättet. Die Berücksichtigung der neuesten Literatur und die Auseinandersetzung mit den modernen Gegnern haben gleichfalls dazu beigetragen, den Wert des Buches zu erhöhen.

2. Die zweite Auflage ist der ersten so rasch gefolgt, daß von einer wesentlichen Veränderung keine Rede sein konnte. Doch hat sich der Inhalt um mehr als einen Bogen vermehrt. In dem Vorwort setzt sich der Verf. mit der durch Mommsen angeregten Frage über die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft auseinander. Seine Grundsätze hierüber sind bekannt und werden noch beleuchtet, wenn er aus der (neben Pernter) „sehr beachtenswerten Broschüre Güttlers: Gibt es eine katholische Wissenschaft?" ein längeres Zitat aushebt. Manchen ängstlichen Seelen gegenüber ist man allerdings berechtigt, vor konfessioneller Engherzigkeit auf dem Gebiete der Wissenschaft zu warnen. Im Anhange hatte sich der Verf. schon in der ersten Auflage mit verschiedenen Gegnern auseinandergesetzt, Pesch hat bereits darauf geantwortet und findet vom Verf. im wesentlichen Zustimmung. Die wenigen Differenzen über die Selbstursachlichkeit Gottes, welche noch übrig bleiben, hat Pesch neuestens selbst als unwesentlich erklärt, so daß ein Hauptanstoß des Schell'schen Gottesbegriffs zu beiderseitiger Zufriedenheit konziliant beseitigt worden ist. Schanz.

Die Beweiſe für die **Unſterblichkeit der Seele** aus allgemeinen pſychologiſchen Tatſachen, neu geprüft von Dr. **Philipp Kneib**, Dozent am Prieſterſeminar in Mainz. Freiburg, Herder 1903. 106 S. M. 2, 40 (Straßburger Theol. Studien V, 2).

Die Jahrg. 1901 S. 612 ff. angezeigte verdienſtliche Schrift des Verf. findet hier eine dankenswerte Ergänzung und Weiterführung, welche geeignet iſt, manche Bedenken gegen die neue Methode zu zerſtreuen und die alte Lehre von der Unſterblichkeit der Seele auch gegen die modernen Zweifel und Einwürfe feſtzuſtellen. In der Einleitung gibt der Verf. eine gute Überſicht über das Weſen und die Bedeutung der Beweiſe aus dem höheren Erkennen und Wollen, der Wahrheit und Tugend, in welcher ebenſo die Möglichkeit, der Gegenſtand und der Anſpruch der Seele auf Unſterblichkeit genau präziſiert, als die Ausgleichung zwiſchen Sittlichkeit, Wahrheitserkenntnis und Glückſeligkeit nachgewieſen werden. Die Beweisführung im ganzen und im einzelnen iſt ſtreng wiſſenſchaftlich fortſchreitend und hat dadurch an Genauigkeit gewonnen, daß je ein Syllogismus zu Grund gelegt wurde. Die fünf Abſchnitte behandeln die Beweiſe aus dem allgemeinen und notwendigen Naturtrieb nach immerwährendem Sein, aus dem Trieb nach vollendetem Glück, aus dem allgemeinen Verlangen nach Wahrheitserkenntnis, aus der allgemeinen Anlage zur Sittlichkeit und dem allgemein herrſchenden Rechtsgefühl und den Beweis ex consensu omnium. Viele werden die ängſtliche Genauigkeit für zu umſtändlich und zu kritiſch finden, andere überhaupt dieſe Methode als Neuerung betrachten, aber wer einigermaßen mit der zahlreichen neuen Litteratur gegen die Lehre von der Unſterblichkeit bekannt iſt, der wird überzeugt ſein, daß man ſich durch den Optimismus nicht über die Schwierigkeiten wegtäuſchen darf und die Verteidigung auch die Grundlagen der modernen Angriffe zu berückſichtigen hat. Für Gläubige iſt freilich der Beweis leichter zu führen als für moderne Skeptiker, aber auch ſie ſind doch der dem Glauben gefährlichen Atmoſphäre ausgeſetzt. Übrigens kommt der Verf. vielfach zu ſichereren Reſultaten als früher und hat namentlich auch dem Beweiſe ex consensu gentium

volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wenn er S. 104 bemerkt, daß derselbe nicht seinen ganzen Wert verliere, so bezieht er dies auf den Widerspruch der Denker, der aber selbst wieder nach seinen Motiven aufgedeckt wird. Wir dürfen daher hoffen, daß dieses fortgesetzte Streben nach Klarheit und Sicherheit in schwieriger Sache von allen, welche für die Erkenntnis der Wahrheit einen offenen Sinn haben, mit Dank anerkannt werde. Schanz.

Commentaire critique et morale sur l'**évangile** selon S. Luc par **P. Girodon,** Prêtre Directeur de l'école Fénélon. Avec deux cartes et cinq fac-similés. Paris, Librairie Plon 1903. XV, 582 S.

Die h. Schrift galt von jeher als das beste Mittel der religiösen Erbauung und bildete nicht bloß das Mark der ganzen Theologie, sondern war auch stets die bevorzugte Lektüre frommer Seelen. Wer behauptet, daß sie zu irgend einer Zeit der Geschichte der Kirche den Gläubigen fremd geblieben sei, kennt diese Geschichte nur von außen. Daß die Erfindung der Buchdruckerkunst und das Schriftprinzip der Reformatoren eine weitere Verbreitung der h. Schrift und ein genaueres Studium herbeiführten, ist begreiflich. Die Aufklärung des 18. und die Reaktion des 19. Jahrhunderts haben je in ihrer Art darauf eingewirkt. Die Schärfung der konfessionellen Gegensätze und die Evangelisationsversuche in katholischen Ländern haben die Katholiken veranlaßt, diesem Gegenstande eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Da auch Frankreich zum Objekt der Proselytenmacherei ausersehen wurde, so ist es nur zu loben, wenn sich die katholischen Theologen verteidigen und durch ernste Arbeit an der religiösen Weiterbildung des Klerus und des Volkes die Grundlagen des Glaubens zu befestigen suchen. Diesem Zwecke dient die oben genannte Schrift, die sich würdig der Geschichte des Neuen Testaments von Jacquier (s. S. 282 f.) anreiht. Wenn von letzterem neulich ein französischer Rezensent bemerkt: „Er übt die Kunst der Kritik mit Unparteilichkeit, Weitherzigkeit und Festigkeit. Ohne falsche Skrupel wie ohne Verwegenheit setzt er die ganze deutsche Wissenschaft in Kontri-

bution; er erntet auf dem Feld der rationaliſtiſchen Kritik was er nicht geſäet hat und bedient ſich desſelben mit ganz franzöſiſcher Klarheit und Beſtimmtheit", ſo gilt dies, mit Ausnahme der Herkunft der Quellen auch von Girodon.

In der Vorrede rechtfertigt der Verf. ſein für weitere Kreiſe angelegtes Unternehmen damit, daß für viele Leſer die evangeliſche Darſtellung zu wenig Anziehendes vom hiſtoriſchen und litterariſchen Geſichtspunkte aus biete, ſo daß manche das Evangelium bald wieder aus der Hand legen, weshalb eine praktiſche Einführung erwünſcht ſein dürfte. Der Verf. war hiezu allerdings gut ausgerüſtet. Seine Dogmatik (vgl. Jahrg. 1884 S. 705 ff.) hat großen Anklang gefunden, ſeine Studien und Reiſen haben ihm reiches Wiſſen und große Erfahrungen verſchafft und in der Litteratur iſt er wohl bewandert. Leider iſt er der deutſchen Sprache nicht mächtig, ſo daß er die deutſche Litteratur bloß aus Überſetzungen kennt. Da er auch Fillion und Knabenbauer ſelten benützt, ſo iſt er hauptſächlich auf proteſtantiſche Hilfsmittel angewieſen. Außer dem ſehr gelobten Godet werden beſonders Plumer und Reuß verwertet. Der Verf. bedauert ſelbſt, daß er größtenteils proteſtantiſche Autoren zitieren mußte, und ſieht hierin nicht den letzten Grund, warum er ſeinen Kommentar geſchrieben habe. Ich möchte dem nur beifügen, daß radikale Schriften über die Evangelien und das Leben Jeſu wie die von Reville das Unternehmen mehr als rechtfertigen.

In einer längeren Einleitung werden die prinzipiellen Fragen beſprochen. Wie notwendig eine ſolche Grundlegung heutzutage iſt, haben Strauß, Renan, Harnack und viele andere gezeigt. Für ein weiteres Publikum ſind ſolche Erörterungen unerläßlich. Der Verf. beweiſt durch dieſe Auseinanderſetzungen mit den Gegnern, unter denen er Strauß als den ſtärkſten taxiert, daß die Beſchränkung auf eine poſitive Darſtellung, welche er in der Dogmatik befürwortet und befolgt, heutzutage ſo wenig als früher ausreicht. Der Verf. huldigt der Zweiquellentheorie, läßt es aber dahingeſtellt, ob Lukas den kanoniſchen Markus oder einen kleineren Urmarkus benützt habe oder mit Markus einer gemeinſamen Quelle

gefolgt sei. Matthäus sei von den beiden andern unabhängig. Dadurch wird aber jedenfalls das Verhältnis zwischen Matthäus und Markus schwer verständlich. Die Unabhängigkeit des Lukas von Matthäus ist allerdings weit wahrscheinlicher, m. A. nach aber noch nicht erwiesen. In Betreff des Zweckes und der Anordnung des Lukas lautet das Urteil sehr zurückhaltend. Die Ordnung ist nicht chronologisch, sondern sachlich und hört im „Reisebericht" fast ganz auf. Der Verf. legt für seine Zwecke auf diese Punkte, welche für ein Leben Jesu von Wichtigkeit wären, überhaupt wenig Wert, bekennt auch offenherzig in vielen Fragen der synoptischen Harmonistik das Fehlen einer befriedigenden Antwort, obwohl er in der Leidensgeschichte entschieden auf der Seite des Johannes steht (S. 523 f.), betont aber desto mehr die hohe Bedeutung des schönen Evangeliums für das sittliche Leben. Es hängt wohl mit den französischen Verhältnissen zusammen, wenn er das Laster des Geizes dem Laster der Ausschweifung so entschieden voranstellt. Jedenfalls hat er aber einen moralischen und doch kritischen Kommentar im besten Sinne des Wortes geschrieben. Es ist nur zu wünschen, daß er viele Leser finde, welche die guten Ermahnungen befolgen. Dadurch wird der Zweck des Buches erreicht, das einen Bestandteil der Bibliothek für den Unterricht in der Kirchengeschichte bildet. Schanz.

Katholische Moraltheologie. Von Dr. Joh. Ev. **Pruner.** Dritte, neubearbeitete Auflage. Erster Band. Freiburg i. B., Herdersche Verlagshandlung, 1902. 8°. XVI 596 S. Preis M. 7.80; geb. 10 M.

Zum dritten Male geht die in ihrer Art ganz vortreffliche Moraltheologie P.'s in die Welt. Recte ac merito wird sie als „neubearbeitete" bezeichnet. Die Veränderungen sind teils formelle teils materielle. Die ersteren beziehen sich namentlich auf die Anordnung des Stoffes (vgl. beispw. S. 106 f. S. 332 ff. S. 552 ff.). Inhaltlich neu sind die Abschnitte über die natürlichen und sozialen Einflüsse auf die Willensfreiheit (S. 37 ff.), die Erlasse der römischen Kongregationen (S. 89 f.), über Dispensation und Privilegium

(S. 102 ff.), die Stellung der Frau (S. 335 ff.), Pflichten der Herrschaften und Dienstboten (S. 345 ff.), über den Klerikal- und Ordensstand (S. 378—409), die kirchlichen Strafgesetze (S. 410—419). Fürwahr eine stattliche Erweiterung des Materials, die wir aber nur teilweise für dankenswert halten, da eine sehr große Partie dieses neuen Stoffes namentlich dem kanonischen Rechte zuzuweisen ist. Dieses „Wildern" in den wenigstens in Deutschland scharf abgegrenzten Gebieten zwischen der Pastoraltheologie, des kanonischen Rechtes und, wie hinsichtlich des zweiten Bandes zu befürchten ist, der Dogmatik, speziell der Sakramentenlehre, erscheint uns um so auffallender, als Verf. im Vorwort erfreulicherweise die Aufgabe der Moraltheologie im ganzen richtig bestimmt. „Mit dem Bestreben, die Anforderungen der Wissenschaft immer im Auge zu behalten, gieng Hand in Hand das Bemühen, dem praktischen Zwecke der Moraltheologie gerecht zu werden, ohne aber diesen nur auf Regelung der bußgerichtlichen Praxis einzuschränken. Der Seelsorger ist auch Lehrer des hl. Sittengesetzes, Erzieher der Seelen zur Tugend und Ratgeber der Gläubigen; und auch für die Aufgaben, welche ihm in dieser Eigenschaft obliegen, soll die Moralwissenschaft ihm dienlich sein". Diesen Zweck hat P. durchaus angestrebt und es soll vollauf anerkannt sein, daß durch sein Werk ein warmer Ton der christlichen Sitten- und Tugendlehre durchklingt, aber tatsächlich huldigt Verf. doch noch zu sehr der Ansicht, gemäß welcher die Moraltheologie schließlich nur das „Manuale" sein soll, mit dem der Beichtvater, bezw. der Missionär ausgerüstet in sein Amt eintritt. Um bloß ein Beispiel zu nennen, erlauben wir uns die Frage: Muß der Kanonist und der Moralist „die kirchlichen Strafgesetze" behandeln? Vgl. das in seiner Art ganz treffliche Werk von Hollweck (Mainz 1899). Oder ist der kanonistische Traktat nicht eine genügende Vorbereitung für den Konfessarius? Ist die allgemeine Anerkennung der bekannten Abhandlung Mausbach's über die Aufgabe der Moraltheologie nur eine theoretische? In den einzelnen Fragen zeigt sich neben dem notwendigen Ernst stets auch weise Mäßigung. Auf einzelne Differenzen in der Aufstellung und Verwerfung von

Meinungen und Ansichten soll hier nicht eingegangen werden. Im Ganzen schließt sich der Verf. an die bewährtesten kirchlichen Schriftsteller an. Als besonders gelungen möchten wir das Kapitel über die „Pietäts- und Sozialpflichten" bezeichnen (S. 325 ff.). Dankenswert ist die ziemlich vollständige Angabe der neueren Literatur und die Beigabe des „authentischen Textes" des berühmten Dekretes von Papst Innocenz XI gegen den Probabilismus. Trotz des S. 66 zitierten Beschlusses der 13. Generalkongregation vom J. 1687 entspricht aber die Behauptung, daß „alle Theologen der Gesellschaft Jesu volle Freiheit hatten, sich für oder gegen den Probabilismus zu entscheiden", nicht den geschichtlichen Tatsachen. Das Verhalten des P. General Oliva gegen den Befehl des Papstes und die Leidensgeschichte des P. Tyrsus Gonzalez beweisen allein schon das Gegenteil (vgl. Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I 124 ff.; P. Mandonnet O.P., Le décret d' Innocent XI contre le probabilisme, Paris 1903, 51 ff.). S. 363 N. 332 findet sich ein zweifaches Mißverständnis. Einmal soll „die Tübinger Quartalschrift" die sog. reinen Pönalgesetze beanstanden. Daß dem nicht so ist, erhellt aus derselben Zeitschrift 1903, 144 Z. 14 v. o. Nicht die Th. Q., sondern der endesunterzeichnete Referent ist also der vermeintliche Delinquent. Warum zitiert P. nur unsere gelegentlichen Bemerkungen Th. Q. 1898, 162; 655; 658 und nicht unsere Abhandlung 1900, 204—281? Sodann wurde von uns niemals gesagt, daß die sog. leges mere poenales „der Willkür der Untertanen anheimgegeben" und darum „bloße Willkürgesetze" seien. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Diese Gesetze sind, soweit sie gerecht sind, wirkliche Gesetze, wurden und werden aber von den Untertanen noch heute vielfach als von der bloßen Willkür des Gesetzgebers diktiert und deshalb als ungerecht angesehen (vgl. Th. Q. 1902, 574—620). Daß „die poena bei diesen Gesetzen nicht den Charakter der Sühne habe, sondern selbst Objekt des Gesetzes sei", beruht auf einer rein juridischen Fiktion, die durch die realen Verhältnisse widerlegt ist (vgl. Th. Q. 1902, 608 ff.) und nicht einmal bei den Ordensstatuten zutrifft. Weil die vom Gesetzgeber mit der Androhung und

Verhängung der Strafe bezweckte und im Gesetz ausdrücklich angegebene Handlung nicht geleistet wird, muß die Strafe übernommen werden. Objekt des Gesetzes ist und bleibt also die Setzung oder Unterlassung einer Handlung (Th. Q. 1900, 214). Mehr als bezeichnend ist der Satz: „In Erklärung der Steuerpflicht für das christliche Volk unterlasse man es, die kasuistischen Unterscheidungen zur Sprache zu bringen" (Nr. 331). Male quod sic! Wie muß es um die Theorie von den reinen Strafgesetzen stehen, wenn man sie dem christlichen Volke nicht vortragen darf! In der Tat, mit „den klaren und strengen Grundsätzen des Evangeliums" (S. 363) ist und bleibt sie unvereinbar. Über die Immunität der Kleriker vom Militärdienst (S. 364) vgl. Th. Q. 1902, 316. Medium tenuere beati! A. Koch.

Die **Ethik Huldreich Zwinglis** von Konstantin v. **Kügelgen** Lic. theol. R. Wöpke, Leipzig 1902. kl. 4. VII 111 S. M. 4.

Im ersten Teil wird „die Sittlichkeit Zwinglis in ihrem persönlichen Werden" dargethan und insbesondere der Einfluß Luthers, des Picus von Mirandula und des Humanismus auf Zwingli gewertet (S. 1—13). Dabei wird nicht verschwiegen, daß „Zwingli weniger auf der Höhe stand, als er seine mit Anna Reinhard eingegangene Ehe eine Zeit lang geheim hielt" (S. 12). Der zweite weitaus größere Teil (S. 14—103) bringt „die Sittlichkeit Zwinglis in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung und in ihrer Erweisung als pflichtmäßiges Handeln" zur Darstellung. Hier ist offenbar das Wort Sittlichkeit nicht in seinem gewöhnlichen Sinne genommen, denn Sittenlehre und Sittlichkeit sind nicht als solche schon identisch. Die Schrift zeigt in eklatanter Weise, wie die Differenzen der christlichen Glaubensanschauung naturgemäß sofort auf das Gebiet der theoretischen und praktischen Ethik hinüberspielen. Der Verf. weist denn auch stets auf die ethischen Konsequenzen der zwinglianischen Lehre gegenüber der lutherischen und kalvinischen Theorie hin, speziell z. B. hinsichtlich der Lehre von der Erbsünde, dem Gesetz, der Prädestination und der Rechtfertigung. Besonderes Interesse bietet Z.'s Anschauung von der

Würde und Stellung der Frau (S. 76 ff.). S. 85 f. hätte der Verf. Z.'s Lehre über das Zinsdarlehen erörtern sollen. Daß der Schweizerische Reformator für das Volksschulwesen „nur wenig geleistet" hat, ist bekannt. Wie aber der Verf. den mehrfach genannten Grund, „daß der Staat seine Aufgabe auf diesem Gebiete damals noch nicht erkannt hatte" (S. 80), als „gewiß richtig" bezeichnen kann, ist dem Ref. nicht ganz begreiflich, vielmehr war Z. eben hierin ein Kind seiner Zeit. Auch überschätzt K. die durchaus richtige Lehre Z.'s von dem sittlichen Beispiel Christi (S. 41 ff.) auf Kosten des Erlösungswerkes und hätte das satisfaktorische Moment um so mehr herausstellen sollen, als dasselbe gegenüber dem ethischen Moment vielfach als ein Mangel der Christologie Z.'s betrachtet wird. Dreimal (S. 56, 79, 91) ist die Rede von der anerkennenswerten Objektivität und erfreulichen Unparteilichkeit, die das Kirchenlexikon 2. A. in der Charakteristik Zwinglis bekundet. Leider hat der Verf. bei seiner Darstellung der katholisch-kirchlichen Lehre dieses Prädikat nicht immer verdient. A. Koch.

---

1. De la **Perfection chrétienne** et de la **Perfection religieuse** d' après St. Thomas d'Aquin et St. François de Sales par le R. P. J. G. **Barthier**, des frères prêcheurs. 2 tom. Paris, Librairie Ch. Poussielgue [Rue Cassette 15] 1902. kl. 8. VII 427 et 358 p.
2. Das **geistliche Leben** in seinen Entwicklungsstufen von A. **Saudreau**. Nach der zweiten Auflage aus dem Französischen übersetzt von P. A. **Schwabe**, Priester der Gesellschaft Jesu. 2 Bd. Trier, Verlag von R. Disteldorf, 1901. kl. 8. XVI 480 und 444 S. M. 6, 40.

1. Die katholische Lehre von der sittlichen Vollkommenheit, von dem Unterschied zwischen Gebot und Rat und überhaupt von der Askese wird bis zur Stunde noch bekämpft, geleugnet oder wenigstens mißverstanden. Daher ist jeder Beitrag willkommen, der die ächt biblische und kirchlich-traditionelle Doktrin in das rechte Licht zu rücken geeignet ist. P. Barthier sieht von dem skripturellen Beweis ab, weil St. Thomas und St. Franz v. Sa-

les, deren Lehre er wiedergeben will, „jouissent d'une autorité si grande dans la sainte Eglise qu'elle suffit à garantir la parfaite orthodoxie des enseigments dont on leur demande sans cesse la confirmation“ (I 38). Obgleich die beiden Autoren ihr bezügliches Ansehen in erster Linie der Tatsache verdanken, daß sie ihre Doktrin vor allem auf den Grundlagen der hl. Schrift aufbauten, so hätten wir doch an Stelle der langen Ausführung „sur le surnaturel“ (I, 1—38) eine gedrängte Darstellung der biblischen Lehre gewünscht. In recht übersichtlicher und klarer Weise, wobei allerdings manche Wiederholungen mitunterlaufen (vgl. z. B. I 42, I 147, II 10), wird nicht „un traité de spiritualité“, sondern eine rein wissenschaftliche Darlegung von der christlichen Vollkommenheit unter engstem Anschluß an die beiden Kirchenlehrer geboten. Band I behandelt die allgemein-christliche Vollkommenheit, deren Wesen in der Vereinigung mit Gott durch die Liebe besteht (I 146), und die drei Arten der vollkommenen Liebe Gottes, die in Wahrheit ein und dieselbe Liebe sind (I 397). In Band II kommen die evangelischen Räte und die sog. sekundären Gebote, kurz die Vollkommenheit des Ordensstandes zur Darstellung. „La vie religieuse est aussi essentielle à l'Eglise que les conseils évangéliques à la doctrine de Jésus-Christ, à l'Evangile“ (II 149). Daß B. als Ordensmann die Erhabenheit der „perfection religieuse“ besonders stark betont (II 239 ff.), ist begreiflich, aber die objektive und subjektive Superiorität, bezw. der Unterschied zwischen beiden hätte hervorgehoben werden sollen, denn Gottes Blumen können überall blühen, also auch in „der Welt“. Ebenso hätte der so viel genannte Gegensatz zwischen dem asketischen Prinzip und dem Weltberuf der Menschheit Erwähnung verdient, bezw. ihre Aussöhnung aufgezeigt werden sollen. Auf Grund von Mt. 19, 12 (qui potest capere, capiat) und besonders 1 Kor. 7, 7 und 20 (proprium donum und vocatio) hätte auf den engen Zusammenhang der sog. evangelischen Räte mit der Berufsfrage hingewiesen werden können. Höchst interessant ist B.'s Auffassung von der Verpflichtung der Ordensregeln (II 228 ff.). Als Ordensgenosse und Schüler des hl. Thomas spricht er im

Anſchluß an S. th. II 2, 186, 9 als dem angeblichen locus classicus für die leges mere poenales über die ſog. reinen Pönalgeſetze ſich alſo aus: En pratique, toutefois, est-ce comme en theorie? Arrive-t-il souvent, de fait, que la transgression des règles religieuses ait lieu sans péché d'aucune sorte? A vrai dire, nous inclinons à penser le contraire. Et cela à cause des circonstances plus ou moins défectueuses ou mauvaises qu'il s'agit d'éloigner de son acte pour qu'il soit entièrement irrépréhensible. Ce n'est pas souvent que la violation des règles se produit sans être accompagnée de quelque affection dépravée, de quelque négligence, précipitation, faiblesse plus ou moins coupable, de quelque scandale, ou autre défant semblable. Or, au dire de saint Thomas et de la plupart des Théologiens, il suffit qu'une circonstance de ce genre accompagne ou provoque l'inobservance des règles pour rendre cette transgression plus ou moins peccamineuse" (II 231). Ganz dieſelbe Lehre trägt der hl. Franz von Sales vor (S. 232/5). Der tiefere Grund, warum der Aquinate außer den Ordensleuten wohl die Biſchöfe, nicht aber die Prieſter und Seelſorger zum „Stande" der Vollkommenheit rechnet (II 205 f.), liegt in der für ihn maßgebenden Autorität des Pſeudo-Dionyſius (vgl. Kirchenlexikon XII² 1079). Die Ausſtattung des Buches iſt ſehr ſchön.

2. Das uns erſt am 8. 8. 1902 zugegangene Werk kann als Handbuch der Asketik bezeichnet werden. Die beiden Bände enthalten eine nahezu vollſtändige Darlegung des geiſtlichen Lebens. Den Ausführungen ſind die bekannten drei Wege der Myſtik zu Grunde gelegt (vgl. H. Koch, Pſeudo-Dionyſius Areopagita, Mainz 1900, 174 ff.). Der Verf. hält ſich vor allem an die Lehre der großen Myſtiker. Gelungen iſt beſonders die Darlegung der höheren Gebetsformen. Ref. zweifelt nicht, daß das Buch namentlich dem Seelenführer gute Dienſte leiſten wird. Es empfiehlt ſich auch durch den billigen Preis. A. Koch.

Das Ehehindernis der höheren Weihe. Eine kanoniſt. Studie v. Dr. **L. Gauguſch.** Wien. Manz. 1902. 8°. VII, 68 S.

Verf. nahm Veranlaſſung zu Bearbeitung ſeines Themas von einer Äußerung Freiſens, daß trotz der vielfachen wiſſenſchaftlichen Behandlung des Cölibats wir über das genannte Rechtsinſtitut in ſeiner geſchichtlichen Entwicklung noch nicht in alleweg gründlich unterrichtet ſeien. Freilich hat Fr. dieſe Äußerung vor ſeinen folgenden Erörterungen gerade auch über dieſes Thema gethan, ſo daß ſie nachher nicht mehr ebenſo galt. Nichtsdeſtoweniger läßt ſich ja auch jetzt noch da und dort etwas auch betreffs des ſo vielbehandelten Cölibats tiefer faſſen und ſorgfältiger ausbauen, ſo daß die Wahl des Themas nicht unbegründet iſt. In zwei Teilen wird es abgehandelt. Im erſten, hiſtoriſchen, S. 7—46, wird eine genauere Darſtellung der geſchichtlichen Entwicklung des Cölibats gegeben. Im zweiten, dogmatiſchen, S. 47—68, werden kürzer die Rechtsfolgen der mit dem ordo maior übernommenen Cölibatspflicht geſchildert, alſo das Thema ausgeführt. So kommt die Aufgabe im allgemeinen zu einer befriedigenden Löſung, wenn auch kaum etwas weſentlich Neues geboten wird.

Um ſolches wirklich bieten zu können, hätte ſich Verf. müſſen über den einen oder anderen wichtigeren Punkt weiter verbreiten. So iſt z. B. zwar gut, was er auf S. 49—51 über den hier im Vordergrund des Intereſſes ſtehenden Rechtsgrund des impedimentum ordinis auseinanderſetzt, und er polemiſiert da nicht unglücklich gegen alle jene, welche dieſen Rechtsgrund auch heute noch nicht in der lex ecclesiastica, ſondern in einem votum ſehen. Aber die Auseinanderſetzung iſt zu kurz, ſowohl hinſichtlich der Gloſſatoren, als der modernen Kanoniſten. Das wäre ſo ein Punkt geweſen, wo ſich wirklich ein Ausholen und Graben in vielfach noch nicht genügend erhobenem Material verlohnt hätte. So wird auch c. un. in VI^to^ de voto III, 15, das nicht ſo unbedenklich iſt, nur angeführt und die Erklärung des Tridentinums Can. 9, Sess. XXIV de sacr. matrimonii findet ſich, ſoviel ich ſehe, nicht einmal angezogen. Doch kann man wie in anderem ſo auch hierin für das Gebotene dankbar ſein. Weitere Ausſtellungen, deren wir nicht wenige zu machen hätten, wollen wir

nicht machen. Nur sollte das immer wiederkehrende „diesbezüglich“ endlich einmal aus der deutschen Sprache verschwinden.

Sägmüller.

Das kirchliche Vermögensrecht des Kantons Freiburg in sein. histor. Entwicklung und heut. Geltung. Ein Beitrag z. schweizer. Kirchenrecht v. Dr. **Karl Holder**, a.ö. Prof. a. d. Univers. Freiburg (Schweiz). Freib. i. d. Schweiz. Druck v. Gebr. Fragnière. 1902. 8°. S. 197.

Verf. plant eine Arbeit über „Die schweizerischen Amortisationsgesetze“; vgl. seine Mitteilung über: Die Amortisationsgesetzgebung der Schweiz in ihrer historischen Entwicklung und heutigen Geltung in Compte-rendu du quatrième Congrès scientif. internat. d. cathol. à Fribourg. 1897. Sciences jurid. p. 165 ss. Aus dem hiezu für den Kanton Freiburg gesammelten Material hat er dann in den „Freiburger Geschichtsblättern“, Bd. 4 ff., Artikel erscheinen lassen über „Das kirchliche Vermögensrecht des Kantons Freiburg u. s. w. Diese bietet H. jetzt zu einer Monographie abgerundet. Doch soll das vorhandene Material nicht bis in das Detail erschöpft, sondern nur in knappen Linien die Entwicklung des kirchlichen Vermögensrechtes gezeichnet werden. Nur die Amortisationsgesetze werden eingehender behandelt. Das Material selbst aber wird entnommen dem gemeinen kirchlichen Recht — soweit es zum Verständnis beigezogen werden muß —, der staatlichen und der Diözesangesetzgebung.

Das vorausgeschickt, verdient die Arbeit, die ein noch ganz unbebautes Gebiet des schweizerischen Kirchenrechts in Angriff nimmt, alle Anerkennung. Wie bemerkt, will Verf. besonders eingehend behandeln die Amortisationsgesetze. Daher nimmt auch das erste Kapitel: Erwerbsfähigkeit der Kirche im Kanton Freiburg. Erwerbsbeschränkungen. Die sogenannten Amortisationsgesetze, mehr als die Hälfte des Buches ein. Die Entwicklung der Amortisationsgesetze beginnt in Freiburg seit Ende des 14. Jahrhunderts und ist im Wesentlichen die gleiche wie allenthalben. In einem Anhang zum Kapitel wird die kirchliche Immunität und Verjährungsfrist behandelt. Es wäre hier angezeigt gewesen, Belege aus dem Voran-

gegangenen zu notieren, so aus S. 44, 57, 59, ff. 72, 74, 88, 95 f., 98. Das zweite Kapitel handelt vom Subjekt und Charakter des Kirchenvermögens. H. verteidigt hier mit Geschick die Gesamtkirchen- und Institutentheorie gegen Gareis, Zorn und Weibel, welche für die in der Schweiz fast allenthalben praktische „protestantische" Kirchengemeindentheorie eintreten und beweist, daß in Freiburg die Instituten- und Gesammtkirchentheorie gilt. Gut wird betont, daß aus der Beteiligung der Pfarrgemeinde an der Verwaltung des Kirchenvermögens kein Eigentumsrecht derselben folgt. Am meisten kommen die im Vorwort bemerkten knappen Linien im dritten Kapitel zum Vorschein. Dasselbe handelt von den kirchlichen Vermögensobjekten im Allgemeinen und im Einzelnen. Es hätte aber, wenn wir auch mit der absichtlichen Kürze einverstanden sein wollen, vielleicht sollen zerlegt werden in zwei Kapitel: Die Erwerbsarten und: Die Objekte des kirchlichen Vermögens. Das vierte Kapitel enthält die Verwaltung und Verwendung, das fünfte die Veräußerung der Kirchengüter. Ein Anhang giebt das Freiburger Landrecht. Im Litteraturnachtrag muß es heißen: Zu Kap. I, S. 7 statt S. 1. Das dort bemerkte Buch von Link, Die Meßstipendien, 1901, ist ganz unkritisch.

Möge Verf. die in Aussicht gestellte Arbeit über „Die schweizerischen Amortisationsgesetze" bald folgen lassen. Ebenso wünschenswert ist die in Aussicht genommene zusammenfassende Arbeit über das kirchliche Vermögensrecht in der Schweiz. Da gilt aber: qui bene distinguit, bene docet. Die Schwierigkeit, das kirchliche Vermögensrecht mit guter Disposition darzustellen, ist jedem bekannt, der sich darin schon irgendwie versucht. Eine noch weitere Arbeit, die Verf. plant, glauben wir aus S. 76 vermuten zu dürfen, nämlich eine Geschichte der Rechtsbeziehungen zwischen Kirche und Staat im Kanton Freiburg, die dann selbst wieder sich auswachsen könnte zu: Kirche und Staat in der Schweiz.

Sägmüller.

---

1. **Die praktische Bedeutung des Jus reformandi.** E. rechtsgesch. Studie v. Dr. **B. v. Bonin,** Kammergerichtsreferendar

(Kirchenrechtl. Abhandlungen hgg. v. U. Stutz, ord. Prof. a. d. Univ. Freib. i. Br. Heft 1). Stuttgart. F. Enke. 1902. 8°. VIII, 134 S. 4. M.

2. **Die Servitientaxe im 13. Jahrhundert.** E. Studie z. Gesch. d. päpstl. Gebührenwesens v. Dr. **A. Gottlob.** (Kirchenrechtl. Abhandl. H. 2). Stuttg. F. Enke. 1903. 8°. X, 176 S. 5 M.

Es ist eine alte, berechtigte Klage, daß auf dem Gebiete des Kirchenrechts zu wenig monographisch gearbeitet wird und daß das hierin Geleistete nicht zu voller Geltung kommt, weil eine Sammlung für diese Arbeiten fehlt, ähnlich der von Gierke und Schmoller. Daher ist es sehr erfreulich, daß der bekannte Kanonist U. Stutz i. Freib. sich entschlossen hat, eine in zwanglosen Heften erscheinende Sammlung kirchenrechtlicher Einzeluntersuchungen zu veranstalten und daß die durch den Verlag trefflicher juristischer Werke bekannte Buchhandlung von F. Enke i. Stuttg. sich zur Übernahme bereit fand. Doch sollen nicht bloß Arbeiten von Juristen, sondern auch von Theologen und Historikern Aufnahme finden. Standpunkt oder Bekenntnis der Autoren soll nicht in Frage kommen, wenn nur die Arbeit das Thema fördert. Ausgeschlossen bleibt aktuelle Kirchenpolitik und konfessioneller Hader. Ein schönes Programm. Möge es sich verwirklichen zum Nutzen der Kirchenrechtswissenschaft!

1. Die Sammlung führt sich gut ein durch die Arbeit von B. über die praktische Bedeutung des ius reformandi: Mit großer Genauigkeit und juristischer Schärfe wird hier Begriff und Inhalt des ius reformandi dargelegt, der keineswegs ein bleibender war. Vielmehr werden nach einem kurzen, fast zu kurzen Blick auf die staatliche Reformationstätigkeit innerhalb der katholischen Kirche am Ende des Mittelalters, die aber nicht ein wahres ius reform., sondern nur ein ius reformandae disciplinae war, drei Entwicklungsperioden des ius reform. unterschieden. Die erste ist jene, in welcher die weltliche Obrigkeit alle kirchlichen Gebiete ohne Einschränkung reformierte: ius reform. totius cultus. In der zweiten besteht das Reformationsrecht darin, daß der Landesherr innerhalb der friedensmäßigen Grenzen die Übung einer Konfession gestatten

oder auch deren Anhängern die Auswanderung gebieten durfte: ius reform. exercitium religionis. Gegenwärtig aber ist das ius reform. das Recht des Staates, die rechtliche Stellung der in seinem Gebiete vorhandenen Religionsgesellschaften nach eigenem freiem Ermessen zu bestimmen: ius reform. privilegia (S. 13 ff.). Sachlich ist diese Periodisierung richtig. Aber die Daten muß man sich selbst bestimmter herauslesen. Die erste Periode ist wesentlich die Zeit Luthers. Die zweite geht von 1555 bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. In der dritten leben wir.

Im Detail ist die Darstellung sehr sorgfältig, basiert auf die Religionsfriedenschlüsse, Reichs- und Staatsgesetze und viele Litteratur, die aber noch reichlicher hätte beigegeben und noch genauer hätte citiert werden können. Daß das Meiste alt und wohlbekannt, ist bei dem Thema selbstverständlich. Auffallende und vom bisherigen abweichende Anschauungen bekundet Verf. über die devotio domestica, S. 73 f. und über das exercitium religionis publicum nach dem Westfälischen Frieden S. 79 ff. Des letzteren Hauptcharakteristikum war nach ihm nicht, wie allgemein angenommen ist, die öffentliche Erkennbarkeit derselben, sondern daß dasselbe Staatseinrichtung war. Da und dort fühlt man sich aber doch zum Widerspruch gereizt. So wenn von Luther behauptet wird, er habe Gewissensfreiheit gekannt, S. 31; wenn S. 35 steht, daß dem Reich in Sachen der Religion nicht auch ein Zwangsrecht gegenüber den Reichsständen zugestanden, unter anderem, weil kein Gefahr gewesen, daß sich diese gegen die Ordnung erheben und innere Unruhen hervorrufen würden, was doch gegen allen geschichtlichen Strich geht; wenn behauptet wird, daß nur katholische Landesherrn Simultaneen für ihre Konfession eingeführt, meist mit Gewalt und Betrug (S. 67). Auch hätte S. 102 ff. über die Mecklenburger und Braunschweiger wegen ihrer bis zur Stunde fortdauernden Intoleranz gegen die Katholiken ein ernstliches Wörtchen gesprochen werden dürfen. Endlich ist die Bezeichnung „Vatikaner" für die Katholiken mehr als abgeschmackt. Das alles hält uns aber nicht ab, dem sachlichen Gehalt des Buches alle Anerkennung zu zollen.

2. Der als ausgezeichneter Kenner des für die Beurteilung

des Mittelalters und seines schlimmen Ausgangs so wichtigen päpstlichen Finanzwesens längst bekannte A. Gottlob bietet uns in Heft 2 der kirchenrechtlichen Abhandlungen eine neue treffliche Gabe über den bezeichneten Gegenstand, genauer über die Servitientaxe im 13. Jahrhundert. Diese stellt den zweiten großen Schritt zum Ausbau des päpstlichen Finanzwesens dar. Der erste war die Einführung der Kreuzzugssteuern. Näherhin handelt es sich, da die Technik der vollendeten Taxe durch neuere Publikationen bekannt ist, für G. um Schaffung von Klarheit über ihre Herkunft und ihr Werden und um die ersten Richtungslinien zu ihrer wissenschaftlichen Würdigung.

In fünf Kapiteln kommt das Thema auf Grund der Berichte der zeitgenössischen Geschichtsschreiber und vor allem der päpstlichen Urkunden zur Darstellung. Den Mangel an Berichten füllt der Verf. dann und wann mit Konjekturen aus, die aber bei dem umfassenden Wissen desselben um die mittelalterliche päpstliche Finanzgebarung als äußerst glückliche bezeichnet werden müssen. Das erste Kapitel handelt von dem kurialen Servitienbegriff und den älteren Formen der Konsekrationsservitien. Das zweite ist überschrieben: Die Überhandnahme des kurialen Geschenk- und Trinkgeldwesens. Ursachen und Reformversuche. Nachdem so der Grund gelegt ist, wird im dritten Kapitel, S. 69—100, der gelungene Beweis erbracht, daß Alexander IV die Servitientaxe eingeführt hat und zwar höchst wahrscheinlich im Jahr 1255, vielleicht in der ersten Hälfte dieses Jahres. Noch Kirsch hat in seiner trefflichen Schrift: Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im 13. und 14. Jhdt. zwischen 1252 und 1280 geschwankt. Mit großem Vergnügen notiere ich auch, daß G. mir beistimmt, wenn ich gegenüber Wencks Behauptung, daß die geringe Zahl der Kardinäle im 13. Jhdt vor allem ihren Grund in oligarchischen Tendenzen des Kardinalkollegiums gehabt, in der Th. Qschft. LXXX (1898), 600 f. und LXXXIII (1901), 70 ff., 79 ff. ausgeführt habe, daß die Gründe hiefür doch vor allem auf Seiten des Papstes selbst lagen und teils politische, teils finanzielle waren. Nicht weniger stimmt G. mit mir überein, wenn ich in Qschft. LXXXII (1900),

114 ff. die Einschärfung der visitatio liminum durch Alexander IV als reformatorische Maßregel bezeichnete. Kapitel IV handelt von den servitia minuta, welche die untergeordneten Kurialbeamten erhielten im Gegensatz zum servitium commune für Papst und Kardinäle. Kapitel V korrespondiert inhaltlich in etwas mit dem zweiten Kapitel, will aber, wie der Verf. selbst im Vorwort sagt, nicht abschließend sein, sondern vorerst nur Richtungslinien ziehen zur wissenschaftlichen Würdigung der Servitien. Gehandelt wird hier besonders über die Höhe bezw. die zu große Höhe der Servitien, über den Einziehungsmodus derselben u. s. w. Im allgemeinen hat Verf. mit seinen kritischen Bemerkungen Recht. Im einzelnen aber läßt sich doch auch da oder dort ein anderer Gesichtspunkt geltend machen. Aber da G. selbst nur Richtungslinien geben will, verzichten auch wir auf Kritik. Im Anhang werden noch fünf interessante Dokumente geboten. Sägmüller.

III.

Analekten.

Die Schlußkapitel des Diognetbriefes wurden durch Bunsen in seiner Monographie über Hippolyt 1852 diesem Kirchenlehrer als vermutlicher Schluß der Philosophumenen zugewiesen. Die Vermutung blieb fast unbeachtet, wurde aber durch Dräseke in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1902 wieder in Erinnerung gebracht und durch Hinweis auf einen Zusammenhang des Einganges der Philosophumenen mit dem Bruchstück zu unterstützen gesucht. Ohne sie zu kennen, kam Bonwetsch jüngst zu der gleichen Ansicht, in den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol. hist. Klasse 1902, und er findet sie darin begründet, daß der in dem Bruchstück, namentlich in den zwei letzten Versen hervortretende Reim sehr häufig bei Hippolyt anzu-

treffen ist, und daß dieser auch zahlreiche sachliche Parallelen zu den zwei Kapiteln bietet. In der That ist die Übereinstimmung unter beiden Gesichtspunkten stark, und man begreift, daß Bonwetsch den Beweis als erbracht ansieht. Mir scheint indessen nicht jeder Zweifel ausgeschlossen zu sein. Mag der Reim Hippolyt auch besonders charakteristisch sein, so findet er sich doch auch sonst nicht selten (vgl. Clem. Alex. Paedag III, 12, 97—100; Quis dives c. 34), und sein Gebrauch legte sich besonders in Homilien nahe, weshalb er in dem Bruchstück weniger ins Gewicht fällt, da dieses allem nach aus einer Homilie stammt. Und was die sachlichen Parallelen anlangt, so ist das Bruchstück schwerlich so bedeutend, daß von ihnen aus ein voller Beweis für die Autorschaft Hippolyts sich gewinnen ließe. In Anbetracht des homiletischen Charakters ist das Stück jedenfalls nicht auf die Philosophumenen zu beziehen, aber auch nicht leicht auf die Schriften, an die Bonwetsch eher denken möchte. Lassen sich somit einige Bedenken nicht unterdrücken, so ist doch anzuerkennen, daß die Hypothese durch die gelehrte Ausführung Bonwetschs das wissenschaftliche Bürgerrecht und einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit erlangte. Funk.

Zum **Pastor Hermä.** Daß es von dieser Schrift eine koptische Übersetzung gab, konnte man bisher mit Grund vermuten. Nunmehr ist es sicher. J. Leipoldt fand Bruchstücke einer solchen, näherhin sahidischen Version, in dem Sammelband Copte 130[6] der Pariser Nationalbibliothek auf drei Blättern und veröffentlichte sie mit deutscher Übersetzung in den SB. der kgl. preuß. Akad. d. W. 1903 XIII S. 261—68. Sie umfassen Mand. XII, 3, 4—4, 4; Sim. II, 7 — III, 3; Sim. IX, 5, 1 — 6, 1, letzteren Abschnitt mit Lücken. Zu einer Änderung des überlieferten griechischen Textes geben sie, wie es scheint, keinen Anlaß. — In demselben Jahre 1901, in dem meine Patres apostolici in 2. Auflage erschienen, traten in den Papyrus-Publikationen einige Stücke zu Tage, in den Oxyrhynchos Papyri I n. 5 ein Fragment von Mand. II. in den Amherst Papyri Vis. I, 2, 2 — 3, 1; III, 12, 3; 13, 3—4; Mand. XII, 1, 1. 3; Sim. IX 2, 1. 2. 4. 5; 12, 2. 3. 5; 17, 1. 3. 4; 30, 1—4, bezw. Bruchstücke der Stellen, da fast kein

Vers ganz unversehrt überliefert ist. Besonders beachtenswert ist das letzte Stück, da es auf zwei Verse sich erstreckt, die in unserem griechischen Text, der mit Sim. IX, 30, 2 endigt, bereits fehlen und für die Fälschung des durch Simonides veröffentlichten Schlusses der Schrift einen dokumentarischen Beweis liefern. Prof. D. Deißmann in Heidelberg brachte es in der A. Z. Beilage 1901 Nro. 251 bereits aufs neue zum Abdruck. Ich teile es bei seiner Wichtigkeit ebenfalls mit, indem ich nicht nur nach der Vermutung der Herausgeber mit Deißmann *μέλλοντες* in die zweite Linie aufnehme, sondern auch am Schluß der ersten Linie ein *οἱ* ansetze und einen Schreibfehler in der siebenten Linie (*στογγύλων*) sofort korrigiere. Es lautet so:

πιστευσ]αντες κα[ι οι
μελλοντες] πιστευει[ν
εκ του] αυτου γαρ γεν[ους
εισιν] μακαριον το [γενος
τουτ]ο οτι ακακον [εστι
ακου]ε νυν και περ[ι των
λιθω]ν των στρογ[γυλων
και λαμ]πρων και αυ[τοι
παντες εκ τ]ου ο[ρους

Man vergleiche dazu den entsprechenden Simonides-Text in Du.Schrift 1888 S. 60. **Funk.**

Man sagt, die Religion befinde sich gegenwärtig in einer Krisis, in einer Zeit des Überganges. Der Prognosen für ihr Schicksal im 20. Jahrh. sind nicht wenige. Auch die katholische Kirche ist natürlich bei dieser Frage interessiert. Es fehlt nicht an Reformvorschlägen verschiedener Art. Im allgemeinen wollen dieselben in so weit dem Zug der modernen Zeit Rechnung tragen, als sie die Verinnerlichung und ethische Vertiefung empfehlen und die Beteiligung der Katholiken an der Lösung der modernen Kulturaufgaben fordern. Je mehr aber diese mit Ideen verflochten sind, welche mit den katholischen Lehren im Widerspruch stehen und dem ganzen Christentum gefährlich werden, desto mißtrauischer werden die Vorschläge aufgenommen. Anders verhält es sich in protestan-

tiſchen Kreiſen. Seit Kant und Schleiermacher ſind ja die Konſequenzen des Subjektivismus immer nachdrücklicher gezogen worden. Die **Ritſchl'ſche Schule** ruht auf dieſer Grundlage, indem ſie von der Metaphyſik abſieht, die Liebe als das weſentliche Moment im Begriff Gottes betrachtet, die Erkenntnis des Vaters durch Chriſtus und das religiöſe Bewußtſein zur Quelle aller Offenbarungswahrheit macht. Wenn Kant als der Philoſoph des Proteſtantismus gefeiert wird, ſo läßt ſich um ſo leichter dieſe Theologie zwar nicht mit den Symbolen, aber doch mit dem Prinzip der Reformatoren in Übereinſtimmung bringen. Hiezu hat neuerdings ein junger Ritſchlianer einen leſenswerten Beitrag geliefert. Der ſchon früher erwähnte (1899 S. 147 ff.) C. W. v. Kügelgen hat im Anſchluß an Ritſchl als „Ritſchlianer" zwei Schriften darüber veröffentlicht: Die Rechtfertigungslehre des Johannes Brenz. Leipzig 1899. Luthers Auffaſſung der Gottheit Chriſti. Leipzig 1901. In der erſten ſucht er zu zeigen, daß Brenz in Übereinſtimmung mit Luther gegen Melanchthon die Rechtfertigung in der Kirche als der Braut Chriſti lehrt und dieſelbe nicht nur als actus forensis, ſondern auch als actus effectivus mit der Einwohnung Chriſti und des h. Geiſtes faßt. In der andern unterſcheidet er zwiſchen dem ſymbolgläubigen Luther und dem Übergang desſelben von der ſcholaſtiſch-metaphyſiſchen Denkweiſe zu einer mehr ethiſch-religiös gerichteten Betrachtung der ewigen Gottheit Chriſti. Wenn er mit dem auch früher zitierten Satz Ritſchls beginnt: die natürliche Gottesoffenbarung und die ſog. „Gottesbeweiſe" bilden das Neſt, in welchem von jeher metaphyſiſche Gotteserkenntnis gehegt worden iſt, ſo entſpricht dies allerdings Luthers Stellung zu der Vernunft und zu Ariſtoteles, aber nicht ſeiner Wertung der chriſtlichen Trinitätslehre. Deshalb ſind auch die reſumierenden Schlußſätze charakteriſtiſch: Luther hat aus übertriebener Pietät die altkirchlichen Lehren von der weſenhaften Trinität und von der metaphyſiſch gefaßten ewigen Gottheit (Präexiſtenz) faſt anſtandslos beibehalten. In der naiven Freude über ſeinen consensus mit den „Vätern" in dieſem Punkte läßt er ſich dazu verleiten, ſcholaſtiſche Vernunftbeweiſe und ſpekulative Gleichniſſe den Schriften derſelben

zu entlehnen und so, wenn auch vielleicht unbewußt, alte Lappen auf ein neues Tuch zu setzen. Ähnliches ließe sich über die Zweinaturenlehre und die Schätzung der Menschheit Christi anführen. Wenn wir auch nicht mit einem protestantischen Theologen sagen: Gott war in Christus und Christus war in Ritschl, so ist doch nicht zu bestreiten, daß die Schule alles unter dem bestimmten Gesichtspunkt des Reiches Gottes und der Vaterschaft auffaßt und dem religiösen Bewußtsein zuweist.

Wie gründlich die „alten Lappen" beseitigt werden, können wir aus zwei Artikeln in dem amerikanischen Journal der Theologie (Chicago 1902 No. 1) entnehmen. Beide kommen für die Theologie des 20. Jahrhunderts zu einem geringen Rest positiven Stoffes! Unter Vergleichung eines praktischen amerikanischen Theologen Bushnell mit Ritschl zeigt Stevens, daß drei Punkte zu beherzigen seien: 1. Strenge Berücksichtigung der Natur und der Grenzen der theologischen Erkenntnis. 2. Darlegung der Unklarheit und der Widersprüche, welche in der Trinitätslehre überreich vorhanden sind. 3. Das Verlangen, daß die Theologie nicht eine Art von Dialektik sei. Sie muß vor allem von dem Begriff Gottes im Bewußtsein Jesu ausgehen, also vom Vater, nicht vom Schöpfergott. Die alte protestantische Theologie war mehr jüdisch als christlich, die neue muß dies abstreifen und sich auf Gott in Christus beschränken. Noch mehr fordert Grant eine Akkommodation der Theologie an die moderne Bildung. Nur die Kirche habe ein Existenzrecht, welche die Sprache ihrer eigenen Zeit zu reden verstehe. Denn dies sei ein Beweis, daß sie eine lebendige Kirche sei. Es wird sich nicht bestreiten lassen, daß der „Americanismus" hieraus etwas gelernt hat, aber es ist auch nicht zu verkennen, daß wer auf eine Zeit wirken will, ihre Bedürfnisse und Ziele kennen muß. Theologie und Dogma und Kirche sind ja nicht identisch, so vielfach auch der Versuch gemacht wird, der alten Methode dieselbe Unveränderlichkeit zuzusprechen, welche dem alten Dogma zukommt.

Schanz.

Verzeichnis der bis zum 15. Juli 1903 eingelaufenen, noch nicht besprochenen Bücher.

Acta pontificia et decreta SS. R. R. Congregationum. Annus I, Fascic. I, mense Majo 1903. Fr. Pustet, Romae-Ratisbonae.

B. Bauch, Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. Stuttgart, Frommann, 1902.

J. Bautz, Grundzüge der kathol. Dogmatik. IV. Teil. 2. verb. Aufl. Mainz, Kirchheim 1903.

A. Beck, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, herausgeg. v. A. Ehrhard u. J. P. Kirsch, III, 2. 3). Mainz, Kirchheim 1903.

C. Berens, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien in Predigten dargestellt u. betrachtet. IV. Bd. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1902.

J. Beyhl, Ultramont. Geschichtslügen. 2. Aufl. München, Lehmann 1903.

Biblische Zeitschrift, herausgeg. von J. Göttsberger u. J. Sickenberger. I, 1. 2. Freiburg, Herder 1903.

E. Böhme, Ist der Glaube an die Gottheit Christi grundlegend für das Christentum? Leipzig, Wöpler 1903.

K. Böckenhoff, Das apostolische Speisengesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Paderborn, Schöningh 1903.

H. Boenig, M. Minucii Felicis Octavius (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Lipsiae, Teubner 1903.

J. Bonomelli, Das neue Jahrhundert. Uebers. v. Val. Holzer. München, Schuh u. Cie. 1903.

— —, Die Kirche. Uebers. von Val. Holzer. München, Schuh u. Cie. 1903.

K. Braig, Der Papst und die Freiheit. Freiburg, Herder 1903.

— —, Das Wesen des Christentums an einem Beispiel erläutert oder Adolf Harnack und die Messiasidee. Freiburg, Herder 1903.

Ch. A. Bugge, Die Haupt-Parabeln Jesu. Erste Hälfte. Gießen, Ricker 1903.

F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. I. Paris, Letouzey et Ané 1903.

W. Capitaine, Die Moral des Clemens von Alexandrien. Paderborn, Schöningh 1903.

V. Cathrein, Glauben und Wissen. Freiburg, Herder 1903.

Fr. Cümont, Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der röm. Kaiserzeit. Autoris. deutsche Ausgabe von G. Gehrich. Leipzig, Teubner 1903.

H. Dalmer, Bilder aus den relig. u. sozial. Unruhen in Münster während des 16. Jahrh. I. Johann v. Leiden. Münster, Coppenrath 1903.

A. Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus. Leipzig, Teubner 1903.

G. Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde histor.-kritisch erforscht. Gießen, Ricker 1903.

Dominicus Fr. X. P. Duijnstee, Polemica de SS. Eucharistiae Sacramento inter Barth. Arnoldi de Usingen eiusque discipulum Martinum Lutherum a. 1530. Wirceburgi, Stahl 1903.

J. Ecker, Porta Sion. Lexikon zum latein. Psalter (Psalterium Gallicanum) unter genauer Vergleichung der Septuaginta und des hebr. Textes mit einer Einleitung über die hebr.-griech.-latein. Psalmen und dem Anhang: der apokryphe Psalter Salomons. Trier, Paulinusdruckerei 1903.

A. Eberl, Geschichte der bairischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593—1902). Freiburg, Herder 1902.

F. Fabry, Die Himmelsfreuden nach den Visionen der Geheimen Offenbarung in Fastenhomilien. Münster, Aschendorff 1903.

E. L. Fischer, Die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum. Regensburg, Verlagsanstalt, vorm. Manz 1903.

W. Fraknoi, Papst Innozenz XI u. Ungarns Befreiung von der Türkenherrschaft. Aus d. Ungar. übers. v. Peter Jekel. Freib., Herder 1902.

A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg, Herder 1902.

Freiburger Diözesan-Archiv. Neue Folge. III. Bd. Freib., Herder 1902.

C. Frick, Logica in usum scholarum. ed. 3. emendata. Friburgi, Herder 1902.

S. A. Fries, Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Eine kritische Untersuchung. Leipzig, Deichert 1903.

J. Frohberger, Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der „voraussetzungslosen" Völkerpsychologie (erweiterter Abdruck aus dem Pastor bonus). Trier, Paulinusdruckerei 1903.

G. Gerigk, Wesen u. Voraussetzungen d. Todsünde. Bresl., Aderholz 1903.

N. Gihr, Die hl. Sakramente der kathol. Kirche. I. Bd. 2. Aufl. Freiburg, Herder 1902.

F. A. Göpfert, Moraltheologie. I. Bd. 4. Aufl. Paderb., Schöningh 1903.

E. Grimm, Die Ethik Jesu. Hamburg, Grafe und Tiedemann 1903.

H. Grimme, Das Gesetz Chammurabis und Moses. Köln, Bachem 1903.

V. Grimmich, Der Religionsunterricht an unseren Gymnasien. Wien-Leipzig, Fromme 1903.

H. Grisar, Historische Vorträge, I. Heft. Das Mittelalter einst u. jetzt. 3. u. 4. Aufl. Freiburg, Herder 1902.

G. Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. I. Bd. Untergang der heidnischen Kultur. München, Allg. Verlags-Gesellschaft 1903.

K. Gutberlet, Der Kampf um die Seele. Vorträge über die brennenden Fragen der modernen Psychologie. I. u. II. Bd. 2. verb. u. verm. Aufl. Mainz, Kirchheim 1903.

L. Haas, Die immaterielle Substanzialität der menschlichen Seele. Regensburg, Verlagsanstalt, Manz 1903.

J. J. Hansen, Lebensbilder hervorragender Katholiken des 19. Jahrh., II. Bd. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1903.

K. Hassert, Antworten der Natur auf die Fragen: Woher die Welt, woher das Leben? Tier u. Mensch; Seele. 5. verm. Aufl. Graz, Moser 1903.

E. P. Hauser, Der göttliche Kreuzträger. Stuttgart-Wien, Roth 1903.

N. Heim, Christus victor! Kampf u. Sieg der Kirche Jesu unter Kaiser Julian dem Apostaten. Kempten, Kösel 1902.

G. M. J. Heigl, Worte Jesu an Maria zu Kana (Separatabdruck aus „Studien u. Mitteilungen a. d. Benediktiner-Orden"). Brünn 1901. 1902.

A. Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei Epistulae et Martyria. Berlin, Schwetschke 1902.

H. V. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig, Hinrichs 1903.

A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht. Leipzig Deichert 1903 (Zahn, Forsch. z. Gesch. d. neutest. Kanons u. d. altkirchl. Lit., VII, 1).

S. v. Hobe-Gelbing, Die Rechtsfähigkeit der Mitglieder religiöser Orden und ordensähnlicher Kongregationen nach kanon. u. deutschem Recht. Breslau, Görlich u. Cie. 1903.

J. Hoffmann, Die hl. Schrift, ein Volks- und Schulbuch in der Vergangenheit. Soll sie dieses auch in Gegenwart und Zukunft sein? Kempten, Kösel 1902.

M. Höhler, Für und Wider in Sachen der kathol. Reformbewegung der Neuzeit. Freiburg, Herder 1903.

C. Hollmann, Urchristentum in Korinth. Leipzig, Hinrichs 1902.

J. Holtzmann, Die Peschitta zum Buche der Weisheit. Freib., Herder 1903.

H. Holzapfel, Die Anfänge der montes pietatis (1462—1515); St. Dominikus und der Rosenkranz. München, Lentner 1903 (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München, Nr. 11. 12).

C. Holzhey, Die Bücher Ezra und Nehemia. Untersuchung ihres litterargeschichtl. Charakters. München, Lentner 1902.

H. Hoppe, Syntax und Stil des Tertullian. Leipzig, Teubner 1903.

L. Janssens, Summa Theologica. T. V. Pars altera. Friburgi, Herder 1902.

A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel. Leipzig, Hinrichs 1903.

— —, Hölle und Paradies bei den Babyloniern. 2. verb. u. erweiterte Aufl. Leipzig, Hinrichs 1903 (Der alte Orient I, 3).

Joh. Johannsen, Gegen die Konfessionen. München, Stein 1902 (Münchener politische Schriften I.).

H. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians. Leipzig 1902.

J. Jungnitz, Visitationsberichte der Diözese Breslau, Archidiakonat Breslau. I. Teil. Breslau, Aderholz 1902.

K. Kehrmann, Die Capita agendorum. Kritischer Beitrag zur Geschichte der Reformverhandlungen in Konstanz. (Historische Bibliothek XV. Band.) München u. Berlin, Oldenbourg 1903.

P. Keil, Zur Babel- und Bibelfrage. Erweiterter Neudruck aus der Zeitschrift »Pastor bonus«. Trier, Paulinusdruckerei 1903.

J. K. F. Knaake, Das Breve Papst Clemens' XIV. betreffend die Aufhebung des Jesuitenordens nach dem latein. Urdruck und in deutscher Uebersetzung mit Einleitung. Leipzig, Wöpke 1903.

K. A. Kneller, Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" 84 u. 85). Freiburg, Herder 1903.

Konversations-Lexikon, Herders, 3. Aufl. Heft 18—20.

W. Kothe, Kirchl. Zustände Straßburgs i. 14. Jahrh. Freib., Herder 1903.

R. v. Kralik, Goldene Legende der Heiligen. München, Allg. Verlags-Gesellschaft (O. J.).

Th. v. Krzesinski, Geschichte der Kirche und des Kapitels von St. Sebastian in Magdeburg. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1903.

K. v. Kügelgen, Die Gefangenschaftsbriefe d. Joh. Hus. Leipz., Wöpke 1902.

L. Kupelwieser, Erinnerungen seiner Tochter. Wien-Stuttgart, Roth 1902.

H. Laemmer, De Caesaris Baronii literarum commercio diatriba.

Friburgi, Herder 1903.

M. J. Lagrange, Le méthode historique, surtout à propos de l'ancien Testament. Paris, Lecoffre 1903.

J. Laurentius, Institutiones iuris ecclesiastici. Friburgi, Herder 1903.

A. Le Gaudier, De Perfectione vitae spiritualis. Ed. recens emendata cura et studio P. A. M. Micheletti. Tom. I. Augusti Taurinorum, Marietti 1903.

A. Lehmkuhl, Casus conscientiae ad usum confessariorum compositi et soluti. I. Casus de Theologiae moralis principiis et de praeceptis atque officiis christianis speciatim sumtis. Friburgi, Herder 1903.

W. Liese, Der heilsnotwendige Glaube, sein Begriff und Inhalt. Eine bibl.-patrist. Untersuchung. Freiburg i. B., Charitas-Druckerei 1902.

J. Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi, des Sohnes Gottes. Münster, Aschendorff 1902.

J. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Trier, Paulinusdruckerei 1903.

J. Mausbach, Die „ultramontane Moral" nach Graf Paul v. Hoensbroech. Berlin, Germania 1902.

— —, Einige Kernfragen christl. Welt- u. Lebensanschauung (Apologet. Tagesfragen, 1. Heft). M.-Gladbach, Centralstelle d. Volksvereins 1903.

A. Meyenberg, Homiletische u. katechetische Studien im Geiste d. hl. Schrift u. des Kirchenjahres. I. u. II. Lieferung. Luzern, Räber u. Cie. 1903.

A. O. Meyer, Studien zur Vorgeschichte der Reformation. Aus schlesischen Quellen (Histor. Bibliothek, XIV. Band). München u. Berlin, Oldenbourg 1903.

K. Miketta, Der Pharao des Auszuges (Bibl. Studien, VIII, 2.). Freiburg, Herder 1903.

A. Müller, Johann Keppler, der Gesetzgeber der neueren Astronomie. Ein Lebensbild. Freiburg, Herder 1903.

G. van Noort, Tractatus de vera religione. Lugduni Batavorum, Théonville 1901.

— —, Tractatus de eccles. Christi. Lugd. Batavorum, Théonville 1902.

S. Ottli, Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels. Leipzig, Deichert 1903.

A. Perger, Homiletische Predigten über die sonn- und festtäglichen Evangelien. 3. durchges. u. verm. Aufl. I. u. II. Bd. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1902. 1903.

Ch. Pesch, Theologische Zeitfragen. III. Folge. Freiburg, Herder 1902.

C. Piat, Sokrates, seine Lehre und Bedeutung für die Geistesgeschichte und die christliche Philosophie. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz v. Öttingen-Spielberg. Regensburg, Verlagsanstalt 1903.

A. Pieper, Die alte Univers. Münster 1773–1818. Münster Regensb. 1902.

Pilatus, Quos ego! Fehdebriefe wider den Grafen Paul Hoensbroech. Regensburg, Verlagsanstalt 1903.

J. Ev. Pruner, Kathol. Moraltheologie. 3., neubearb. Aufl. II Bd. Freiburg, Herder 1903.

O. Putz, Lichtstrahlen aus Dr. Franz Klasens Werken. Augsburg, Lampert u. Cie 1903.

G. Rabon, Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés. Paris, Fontemoing, 1903.

G. Rauschen, Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg, Herder 1903.

J. Rietsch, Die nachevangelischen Geschicke der bethanischen Geschwister und die Lazarusreliquien zu Andlau. Straßburg, Le Roux 1902.

A. Rohling, Die ewige Alleinherrschaft des Glaubens auf Erden. Eine Inschrift aus Damaskus erklärt und erläutert. München, Schuh 1903.

J. Rosenberg, Lehrbuch der neusyrischen Schrift- und Umgangssprache. Wien, Hartleben (O. J.).

O. Rottmanner, Predigten u. Ansprachen, II. Bd. Münch., Lentner 1902.

U. Sasse, Kurze polnische Grammatik für Geistliche. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1903.

H. Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter (Kirchenrechtl. Abhandl., Heft 3). Stuttgart, Enke 1903.

J. Schlecht, Andrea Zamometic und der Basler Konzilsversuch v. J. 1482 I. Bd. Paderborn, Schöningh 1903. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, herausgeg. von der Görres-Gesellschaft, 8 Bd.).

O. M. Schleglmann, Gesch. der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern. 1. Bd, 1. und 2. Lieferung. Regensburg, Habbel 1903.

G. Schnedermann, der geschichtl. Christus und die christl. Glaubenslehre. Leipzig, Richter 1902.

U. Schneid, Otto v. Lonsdorf, Bischof zu Passau 1254—1265. Würzburg, Göbel und Scherer 1903.

O. Schoel, Augustins Enchiridion, herausgeg. Tübingen, Leipzig, Mohr 1903.

E. Schrader, Die Keilinschriften und das A. Test. 3. Aufl., neu bearb. von H. Zimmern und H. Winkler, Berlin, Reuther und Reichard 1903.

E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Aufl. Register zu den 3 Bänden. Leipzig, Hinrichs 1902.

G. Schulze, Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefes. Leipzig, Wöpke 1903.

M. Schwab, Le manuscript Hébreu Nro. 1388 de la bibliothèque nationale (une haggadah pascale). Paris imprimerie nationale; librairie Klincksieck 1903.

Fr. Schwager, Die kathol. Mission in Südschantung (Frankf. zeitgemäße Broschüren, N. F., XXI., Heft 7). Hamm, Breer und Thiemann 1902.

J. Ev. Schweiker, Das Gleichnis in den Büchern des A. Test. München, Schuh 1903.

J. Schwieters, Das Kloster Freckenhorst und seine Äbtissinnen. Warendorf i. W., Schnell 1903.

M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen. Breslau, Aderholz 1902.

A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig, Deichert 1903.

A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Litteratur bis zur Zeit des hl. Augustinus, Freiburg, Herder 1903.

J. Silbernagl, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts. 4. verb. Aufl. Regensburg, Verlagsanstalt 1903.

J. Silbernagl, Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Eine kulturhist. Studie. 2. (ergänzte) Ausgabe. München, Lentner, 1903.

St. L. C. v. Skibniewski, Gesch. d. röm. Katechismus. Regensb., Pustet 1903.

J. Soubon, Nouvelle Théologie Dogmatique. IV. Le Verbe incarné. Paris, Beauchesne et Cie (O. J.)

J. L. Spalding, „Gelegenheit", Anreden übers. v. Isidor Houcker. München, Schuh 1903.

P. Sporer, Theologia moralis, decalogalis et sacramentalis. Novis curis edidit P. J. Irenaeus Bierbaum. Ed. secunda. Tom. I. Paderbornae, typographia Bonifaciana 1901.

Staatslexikon, Herausgeg. v. Jul. Bachem, 2. Aufl. 28—33. Heft. Freiburg, Herder 1902. 1903.

A. Stärk, Der Taufritus in der griech.-ruſſ. Kirche, ſein apoſtol. Urſprung und ſeine Entwicklung. Freiburg, Herder 1903.

A. v. Steichele-A.-Schröder, Das Bistum Augsburg hiſtoriſch und ſtatiſtiſch beſchrieben. 48. Heft. Augsburg, Schmid 1902.

W. Steinführer, Der Engel Geſetz. Leipzig, Richter 1903.

H. L. Strack, Die Sprüche Jeſus, des Sohnes Sirachs. Der jüngſt aufgefundene hebr. Text mit Anmerk. und Wörterb. herausgeg. Leipzig, Deichert 1903 (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, Nro. 31).

J. Strzygowski, Helleniſtiſche und koptiſche Kunſt in Alexandria (Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie, Nro. 5). Wien, Mechitariſtendruckerei 1902.

A. Stuzenberger, Der Heptateuch des galliſchen Dichters Cyprianus. Zweibrücken, Kranzbühler 1903.

Teyler's Theologisch Tijdschrift. Erste Jaargang. Aflevering i. Haarlem, de Erven Loosjes 1903.

The Princeton Theological Review. Vol. I., no. 1. Philadelphia, Mac Calla and Company 1903.

A. Thürlings, Die ſchweizeriſchen Tonmeiſter im Zeitalter der Reformation. Bern, Francke 1903.

Rev. Sydney Claude **Tickell**, Christian heresies classified as simplifications of christian dogmas by conversion of plurality into unity or of unity into plurality. London, Elliot Stork 1902.

J. U. Tſchupick, Sämmtliche Kanzelreden. Neu bearb. u. herausgeg. v. Joh. Hartfens. IV. Bd. Faſtenpredigten. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1902.

J. Valerian, Neue Wege im Religionsunterrichte. 2. Aufl. Würzburg, Bucher 1903.

Victor ab Appeltern, Manuale Liturgicum iuxta novissimam rubricarum reformationem et recentissima SS. Rituum Congregationis Decreta. Tom. I. II. Mechlinae, Dierickx-Beke (O. J.).

J. Walter, Der kathol. Prieſter in ſeinem Leben und Wirken. Brixen, Buchhandlung des kath.-polit. Preßvereins 1903.

R. Warmuth, Wiſſen u. Glauben bei Pascal. Berlin, Reimer 1902.

A. Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patriſtiſchen Pädagogik (Straßburger Theol. Studien, V, 3. 4.). Freiburg, Herder 1903.

C. M. Wermelskirchen, Katechet. Predigten. Fortgeſ. v. A. Hähne. Heft 1—15. Aachen, Barth 1902.

O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Socialforſchung und zur Geſchichte der Bildung dargeſtellt. 3. verb. Aufl. I. u. II. Bd. Braunſchweig, Vieweg 1903.

J. Winter, Das geſchichtliche Werden chriſtlicher Sittlichkeit und Sitte. Leipzig, Richter 1903.

Würzburger Luthervorträge als Antwort auf die Angriffe des Jeſuiten Berlichingen herausgegeben vom Evangeliſchen Bund. Heft 1—7. München, Lehmann 1903.

D. Zanecchia, Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam Cardin. Franzelin. Romae 1903.

Fr. Zeibert, Compendium historiae ecclesiasticae. Ed. III. procurata a Jos. Samsour. Brunae 1903.

A. Zimmermann, Amerikan. Wohltätigkeitsanſtalten (Frankf. zeitgemäße Broſchüren, N. F., Bd. 21, Heft 8). Hamm, Breer u. Thiemann 1902.

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
85. Jahrgang IV. Quartal-Heft.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens

von D. **Paul Drews**, o. Professor für praktische Theologie in Giessen.

I. Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe. 8. 1902. M. 1.–.

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften

als Grundlage für Seminarübungen herausgegeben unter Leitung von Professor D. **G. Krüger.**

ZWEITE REIHE.

1. Heft: **Die apostolischen Väter.** Herausgegeben von **F. X. Funk.** M. 1.80. Gebunden M. 2.30 bezw. M. 2.80.
2. Heft: **Ausgewählte Märtyreracten.** Herausgegeben von **R. Knopf.** M. 2.50.
3. Heft: **Dokumente zum Ablassstreit von 1517.** Herausgegeben von **W. Köhler.** M. 3.—.
4. Heft: **Augustin's Enchiridion.** Herausgegeben von **O. Scheel.** 1903. M. 2.—.

Auch die Studierenden der katholischen Theologie möchte ich hiermit dringend auf die so instruktive Sammlung, deren unbefangene Haltung alle Anerkennung verdient, aufmerksam machen. Sie ist geeignet, einem auch später noch Freude zu bereiten. Den Ref. hat das eine oder andere Bändchen schon auf mancher eintönigen Eisenbahnfahrt begleitet und ihm Belehrung und Genuss verschafft.

Litterarische Rundschau für das katholische Deutschland 1902. Nr. 2.

Antiquariat für kath. Theologie.

Angebote von einzelnen guten hathol.-theol. Werken, sowie ganze Bibliotheken sind mir stets willkommen und zahle ich hierfür die bestmöglichen Preise!

Meine Kataloge stehen gratis und franko zu Diensten und bitte zu verlangen.

Hochachtungvollst

Carl von Lama, Antiquariat (Inh. J. Hofmann).

Regensburg.

In unserem Verlage erschien:

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte

für höhere, Volks- u. Mittelschulen, Lehrerseminarien u. ähnl. Anstalten.

Von **Dr. A. Thiel,** Bischof von Ermland.

9. Auflage. Preis gebunden Mk. 1.25. Für die eminente Brauchbarkeit dieses Buches spricht die Anzahl der bedeutenden Auflagen.

Braunsberg (Ostpreußen). **Huye's Verlagsbuchhandlg.,** Emil Bender.

Hervorragende Kirchengeschichtswerke.

Die Geschichte der katholischen Kirche, in ausgearbeiteten Dispositionen zu Vorträgen für Vereine, Schule und Kirche, zugleich ein kirchengeschichtliches Nachschlage- und Erbauungsbuch für die kath. Familie. Von **Anton Ender, Prof. in Feldkirch.** Zweite verbesserte Auflage. 1072 Seiten. Format 165 × 240 mm.

Brosch. in gedrucktem Umschlag M. 15.—.
Geb. in Originalleinband, reich vergoldet, Hohlrotschnitt M. 20.—.

Der Hauptzweck des Buches ist, dass es zu Vorträgen, sowohl zu Predigten als zu Vorträgen anderer Art verwendet werden soll. Diesem Zweck dient es vortrefflich. Ein Hauptvorzug ist, dass die apologetische Seite bei Behandlung der Kirchengeschichte stets in Vordergrund tritt.

„Literarische Rundschau", Freiburg, Br.

Die Geschichte der Kirche Christi, dem katholischen Volke dargestellt von **Joh. Ibach, Päpst. Geheimer Kammerherr und Dekan in Villmar.** Mit 65 Einschaltbildern. 1020 Seiten. Format 170 × 240 mm.

Geb. in Ganzleinwand mit Blindpressung M. 7.20.
Geb. in Originalband, Rücken-Leder, Decken-Leinwand, mit Blind- und Goldpressung, Rotschnitt M. 10.80.
Geb. in feinem Leder, Feingoldschnitt M. 16.—.

Das ganze Werk durchzieht der Grundgedanke: „Gott ist's, der die Geschicke der Völker leitet und die Kirche regiert." So verfolgt und erreicht das wahre Volksbuch den überaus wichtigen und zeitgemässen Zweck, die Leser für ihre hl. Kirche zu erwärmen und zu begeistern.

Sendbote des göttl. Herzens Jesu. Innsbruck.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen, sowie durch die

Verlagsanstalt Benziger & Co. A.G.

Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh.

Frühere Jahrgänge der Theol. Quartalschrift sind zu beziehen durch die Buchdruckerei von H. Laupp jr Tübingen, Grabenstraße 33.

Verlag von Franz Kirchheim in Mainz
Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Soeben erschien:

Die Trinitätslehre
des heil. Hilarius von Poitiers

von

Dr. Anton Beck

Kgl. Präfekt an der Lehrerbildungsanstalt Amberg

Mit kirchl. Approbation gr. 8. (256 S.) Preis geh. Mk. 7.50.

Bildet das 2. u. 3. Heft des III. Bandes der **„Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte"**, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Ehrhard-Freiburg i. Br. u. Univ.-Prof. Dr. Kirsch-Freiburg (Schweiz). Pro Jahrg. 4 Hefte. Abonnementspreis M. 16.—.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Von Karl Alois Kneller S. J. gr. 8° (IV u. 296) M. 3.40.

Fortsetzung nächste Seite.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Als Neuigkeit ist erschienen:

Die Moral des Clemens von Alexandrien.

Von **Dr. Wilh. Capitaine,** Religions- und Oberlehrer. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 8° (VII u. 87) M. 2.

Theologische Prinzipienlehre. Lehrbuch der Apologetik. Von **Dr. Andreas Schill,** Professor an der Univers. Freiburg. 2. Auflage neu bearbeitet von Oscar Pelt, Repetitor am Priesterseminar zu St. Peter (Schwarzwald). Gymnasialprofessor. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 8° (XII u. 329) M. 5.60, geb. M. 6.60.

Böckenhoff, Dr. Karl, Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Ein Beitrag zum Verständnis der gesetzgeberischen Absichten in Urkirche. Mit Benützung bisher unbekannter Rechtsquellen. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 8° (VIII u. 142) M. 2.80.

Schlecht, Dr. Jos., Andrea Zamometić und der Basler Konzilsversuch vom Jahre 1482. I. Band (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. Herausgegeben von der Görresgesellschaft VIII. Bd.) 552 S. Lex.-8°. M. 12.—

Verlag der Paulinus-Druckerei (G. m. b. H.) Trier.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Zur Babel- und Bibelfrage.

Von P. Keil.

80 Seiten gr. 8°. Preis M. 1.— mit Porto M. 1.10.

Prof. Dittrich schreibt: „Daß ihm die Urform dieser Zeitschrift sympathischer gewesen ist, als sie monatlich entarrt erschien, so stellt Heft 1 auch farbig, Format und typographisch eine erfreuliche Fortschritt auf äußerlichem Gebiete bedeutet."

Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit

in der „voraussetzungslosen" Völkerpsychologie.

Von Dr. Joh. Feldmann. [illegible] Preis [illegible]

Balser, Dr Johannes, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn.

Cathrein, Viktor, S. J., Glauben und Wissen.

Loemmer, Hugo, De Caesaris Baronii literarum commercio diatriba.

Miketta, Dr Carl, Der Pharao des Auszuges.

Pruner, Dr Joh. Ev., Katholische Moraltheologie.

Rauschen, Dr Gerhard, Grundriß der Patrologie mit [illegible]

Seitz, Dr Anton, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche [illegible]

Staerk, Dom Antonius, O. S. B., Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche.

Digitized by Google

Digitized by Google

NOV 15 '52

OCT 1 1955

Digitized by Google

Digitized by Google